



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1977

**Die frühesten Deutungen des Todes Jesu: Eine motivgeschichtliche
Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung**

Gubler, Marie-Louise

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150080>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Gubler, Marie-Louise (1977). Die frühesten Deutungen des Todes Jesu: Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

GUBLER . DEUTUNGEN DES TODES JESU

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Institutes der Universität
Freiburg Schweiz
und des Seminars für Biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster
herausgegeben von
Othmar Keel, Bernard Trémel und Erich Zenger

Zur Autorin

Marie-Louise Gubler (1939) studierte Theologie in Fribourg und Zürich. Nach dem Ergänzungsstudium in neutestamentlicher Exegese bei Prof. E. Schweizer (Zürich) promovierte sie 1975 aufgrund der vorliegenden Arbeit in Fribourg. Seit 1971 ist die Autorin in der theologischen Erwachsenenbildung, speziell in der Ausbildung von Katecheten, und im Schuldienst tätig.

MARIE-LOUISE GUBLER

DIE FRÜHESTEN
DEUTUNGEN
DES TODES JESU

Eine motivgeschichtliche Darstellung
aufgrund der neueren exegetischen Forschung

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

1977

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

© 1977 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

UV ISBN 3-7278-0158-1 V&R 3-525-53318-7

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische
Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALTSVERZEICHNIS

ZUR EINLEITUNG	1
1. Sinn und Anliegen der Untersuchung	1
2. Begrenzung der Untersuchung	3
3. Methode der Untersuchung	4
4. Theologische Problematik als Hintergrund der Untersuchung	6
 I. KAPITEL: DER TOD JESU ALS GEWALTSAMES PROPHETENGESCHICK	10
A) Die Problematik der Prophetengeschicksvorstellung	10
1. Forschungsübersicht	10
2. Die Problematik der Deutung des Todes Jesu als Propheten- geschick	12
3. Die Prophetengeschicksvorstellung in den neutestamentlichen Texten	16
3.1 Die Prophetenaussage der Logienquelle	16
3.1.1 Die Logiengruppe Lk 11,47f.49-51/ Mt 23,29-31.34-36	16
3.1.2 Das Jerusalemwort Lk 13,34f/Mt 23,37-39	20
3.1.3 Andere Texte der Logienquelle	23
3.1.4 Zusammenfassung	26
3.2 Die Prophetenaussage in andern frühen Traditionen	28
3.2.1 Die Winzerparabel Mk 12,1-12	28
3.2.2 Andere Traditionen	30
3.2.3 Zusammenfassung	32
3.3 Der Tod Jesu als Prophetengeschick (Ergebnisse)	32
B) Das Motiv vom gewaltsamen Prophetengeschick in Judentum und Christentum	34
4. Die deuteronomistische Prophetengeschicksvorstellung im Alten Testament und Spätjudentum (These STECK)	34
4.1 Gestalt und Funktion der Prophetenaussage in AT und Judentum	34
4.2 Ueberlieferung, Modifikationen und theologische Vermittlung der Prophetenaussage	36
4.3 Offene Fragen zu den alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der Prophetenaussage	42

5.	Der Tod Jesu als gewaltsames Prophetengeschick	43
5.1	Aufnahme und Verwendung der dtr Prophetengeschick- vorstellung im palästinischen Urchristentum	43
5.1.1	Die dtr Prophetengeschickvorstellung in jüdischen Traditionen innerhalb der Logienquelle (STECK)	43
5.1.2	Die Prophetentradition und das Menschensohn- bekenntnis in Q (HOFFMANN)	53
5.1.3	Die Prophetenaussage im Gerichtswort der präexistenten Weisheit als christliche Bildung (SCHULZ)	63
5.1.4	Die Funktion der Prophetenaussage in der Logien- quelle (Zusammenfassung)	67
5.2	Die Verwendung der deuteronomistischen Propheten- geschickvorstellung in der vormarkinischen Tradition	71
5.2.1	Die heilsgeschichtliche Allegorie der helle- nistisch-christlichen Tradition in Mk 12 (STECK)	71
5.2.2	Das Gleichnis von den Weingärtnern als Deutung des bevorstehenden Todes Jesu (HENGEL)	74
5.2.3	Die Sendung und Tötung des Sohnes in der Winzerparabel (BLANK)	79
5.2.4	Die Prophetenaussage in der Winzerparabel (Zusammenfassung)	83
5.3	Die Verwendung der deuteronomistischen Prophetenaus- sage in andern frühen Traditionen	85
5.3.1	Die Judenpolemik in der Stephanusrede Apg 7	85
5.3.2	Die Judenpolemik bei Paulus in 1Thess 2,14ff	86
5.3.3	STECKS Ergebnisse für die frühen hellenistisch- (juden)christlichen Traditionen	87
5.4	Die Verbindung des palästinisch-judenchristlichen und des hellenistisch-urchristlichen Traditionsstromes in der vormatthäischen Ueberlieferung (nach STECK)	88
C)	Die theologische Bedeutung der Vorstellung vom gewalt- samen Prophetengeschick für die Interpretation des Todes Jesu	91
6.	Das gewaltsame Prophetengeschick als Deutungsmotiv	91
6.1	Das Verhältnis zu Israel	91
6.2	Der Bezug zur vollmächtigen, prophetischen Verkündigung	92
6.3	Die Deutung des Todes Jesu selbst	93

II. Kapitel: DIE PASSION JESU ALS LEIDEN DES GERECHTEN	95
A) Die Problematik der Vorstellung vom Leiden des Gerechten	95
1. Forschungsübersicht	95
2. Die Problematik der Deutung des Todes Jesu mit dem Motiv vom Leiden des Gerechten	97
3. Die Vorstellung vom Leiden des Gerechten in den neu-testamentlichen Texten	99
3.1 Der vormarkinische Passionsbericht	100
3.2 Die Leidensansagen Mk 8,31; 9,31; 10,33f parr	107
3.3 Andere frühe Traditionen mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten	118
3.4 Zusammenfassung	124
B) Das Motiv vom Leiden des Gerechten in Judentum und Christentum	126
4. Das Leiden des Gerechten als alttestamentlich-jüdische Vorstellung	126
4.1 Die Elemente der Vorstellung vom Leiden des Gerechten	127
4.1.1 Die Gestalt des Motivs nach SCHWEIZER	127
4.1.2 Die Gestalt des Motivs nach RUPPERT	129
4.2 Die Entstehung und Entwicklung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten im Alten Testament und spät-jüdischen Schrifttum	131
4.2.1 Die Entstehung der Vorstellung	131
4.2.2 Die Entwicklung der Vorstellung	133
4.2.3 Ergebnis	139
4.3 Offene Fragen in der Entwicklung der Vorstellung	140
5. Jesus als der leidende Gerechte	142
5.1 Die Verwendung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten im ältesten Passionsbericht	142
5.2 Die Verwendung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten ausserhalb des markinischen Passionsberichtes	145
6. Jesus als der leidende Menschensohn	148
6.1 Menschensohn als Umschreibung von Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus (These SCHWEIZER)	148
6.1.1 Die These von SCHWEIZER	148
6.1.2 Die These von RUPPERT	154
6.1.3 Ergebnisse der Diskussion der These von SCHWEIZER	155

6.2	Der leidende Menschensohn als Umprägung einer ursprünglichen Hoheitsgestalt der Apokalyptik (Thesen TOEDT, HAHN)	159
6.2.1	Die These von TOEDT	160
6.2.2	Die Kritik von HAHN	164
6.2.3	Ergebnis	165
6.3	Der leidende Menschensohn als Repräsentant des leidenden und verfolgten Israel (HOOKER, PERRIN)	166
6.3.1	Die These von HOOKER	166
6.3.2	Die These von PERRIN	170
6.3.3	Ergebnis	172
6.4	Die ungelöste Menschensohnfrage	173
6.4.1	Die Deutungen des Todes Jesu in den Menschensohnaussagen	173
6.4.2	Offene Fragen	175
7.	Jesus als der gekreuzigte Messias	177
7.1	Das Dilemma eines leidenden und gekreuzigten Messias	177
7.2	Die Entstehung einer messianischen Leidensgestalt	179
7.2.1	Der Messias als leidender Gerechter (SCHENKE)	180
7.2.2	Der Kreuzestitulus als Ausgangspunkt für die Vorstellung vom gekreuzigten Messias (DAHL)	181
7.2.3	Enteschatologisierung und Christianisierung (HAHN)	182
7.2.4	Jesus als der bevollmächtigte Endzeitprophet (BERGER)	184
7.2.5	Messianologische Menschensohn-Davidsohn-Alternative (NEUGEBAUER)	188
7.3	Der gekreuzigte Messias im Passionsbericht	190
C)	Die theologische Bedeutung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten für die Interpretation des Todes Jesu	194
8.	Das Leiden des Gerechten als theologisches Deutungsmotiv für die Passion Jesu	194
8.1	Das Verhältnis zur Leidenssituation Israels	194
8.2	Die Erfüllung des Gotteswillens der Schrift	197
8.3	Der ausgelieferte und leidende Menschensohn	198
8.4	Der gekreuzigte Messias	200
8.5	Die Deutung des Todes Jesu selbst	200
EXKURS:	ZUSAMMENHÄNGE ZWISCHEN DEN MOTIVEN VOM PROPHETENGESCHICK UND VOM LEIDEN DES GERECHTEN	203

III. KAPITEL: SOTERIOLOGISCHE DEUTUNGEN DES TODES JESU	206
A) Die Problematik der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu	206
1. Forschungsübersicht	206
2. Traditionelle soteriologische Deutungen des Todes Jesu im NT	209
3. Soteriologische Deutungen des Todes Jesu in den frühen neutestamentlichen Texten	212
3.1 Die vorpaulinische Formeltradition	212
3.1.1 Formelhafte Dahingabe-Aussagen	212
3.1.2 Traditionelle Sterbensaussagen	217
3.1.3 Die Sühneformel in Römer 3,24f	224
3.1.4 Zusammenfassung	229
3.2 Die vorsynoptische Abendmahlstradition	230
3.2.1 Das Lösegeldwort Mk 10,45	231
3.2.2 Die Einsetzungsworte Mk 14,24 parr	236
3.2.3 Zusammenfassung	242
3.3 Ergebnisse zu den soteriologischen Deutungen	243
B) Die Vorstellung vom Sühnetod im Judentum und im frühen Christentum	244
4. Sühne- und Märtyrervorstellungen im Alten Testament und palästinischen Judentum	244
4.1 Die Entstehung der Sühnetodaussagen im palästinischen Judentum (These LOHSE)	244
4.1.1 Wurzeln der Sühnetodaussagen im Alten Testament und im palästinischen Judentum	244
4.1.2 Der stellvertretende, sühnende Tod der jüdischen Märtyrer	248
4.1.3 Der Tod der Gerechten und des Gottesknechtes	250
4.1.4 Die Herkunft der Sühnetodvorstellung	252
4.2 Die Sühnetodvorstellung als Schöpfung des hellenistischen Judentums (These WENGST)	254
4.3 Offene Fragen zur Herkunft der Sühnetodvorstellung	257
5. Der sühneleidende Gottesknecht (Jes 53) im Alten Testament und Spätjudentum	259
5.1 Der Gottesknecht von Jesaja 53 auf dem Hintergrund des Alten Testamentes	259
5.1.1 Das paradigmatische Leiden des Gottesknechtes (WESTERMANN, WOLFF)	259

5.1.2	Jüdisches Vergeltungs- und Solidaritätsdenken (FOHRER)	261
5.1.3	Der Gottesknecht von Jesaja 53 als Bild für das leidende Israel (HOOKER)	264
5.1.4	Die Schwierigkeiten des Judentums mit Jesaja 53	265
5.2	Die messianische Deutung von Jesaja 53 im vorchristlichen Judentum	266
5.2.1	Vorchristliche Jesajainterpretationen im messianischen Sinn (JEREMIAS)	266
5.2.2	Die Kritik von RESE an der messianischen Deutung von Jesaja 53 bei JEREMIAS	270
5.3	Ergebnisse zum Problem eines sühneleidenden Messias im vorchristlichen Judentum	273
6.	Der Sühne- und Heilstod Jesu	275
6.1	Die Sühnevorstellungen in den frühen neutestamentlichen Traditionen (These LOHSE)	275
6.1.1	Die Sühnetodaussagen in der vorpaulinischen Tradition	275
6.1.2	Die Sühnetodaussagen in der Abendmahls-tradition (LOHSE)	279
6.1.3	Offene Fragen und Problematik der Interpretation von LOHSE	281
6.2	Der leidende und sühnende Gottesknecht nach Jesaja 53	284
6.2.1	Die Problematik eines Einflusses von Jesaja 53 auf die neutestamentlichen Sühnetodaussagen	284
6.2.2	Jesaja 53 als Wurzel der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu (JEREMIAS)?	287
6.2.3	Die Abendmahlstradition als Brücke für Jesaja 53 (PATSCHE)	293
6.2.4	Sekundäre Einwirkung von Jesaja 53 auf die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu (HAHN, BARRETT, HOOKER)	299
6.2.5	Jesaja 53 als christlicher Schriftbeweis für das Messiasleiden (LINDARS)	304
6.2.6	Zusammenfassung	306
7.	Die Herkunft der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu (Ergebnisse)	311
7.1	Alttestamentlich-jüdische Bundes- und Opfervorstellungen	311
7.2	Spätjüdisch-hellenistische Sinndeutung des Märtyrertodes und Sühnetodvorstellung	316

7.3	Das universale Sühneleiden des Gottesknechtes in Jesaja 53	319
7.4	Die Abendmahlstradition als Sitz im Leben der soteriologischen Deutung des Todes Jesu	325
C)	Die theologische Bedeutung der soteriologischen Interpretation des Todes Jesu für die frühesten neutestamentlichen Traditionen	327
8.	Der stellvertretende Sühnetod für die Vielen als Deutungsmotiv	327
8.1	Der Tod um der Sünde willen: Sühne	327
8.2	Der Tod anstelle der Andern: Stellvertretung	329
8.3	Der Tod zugunsten der Vielen: Heilswirkung	331
8.4	Das Neue in der final-soteriologischen Deutung des Todes Jesu	334
IV.	KAPITEL: DAS ISAAKOPFER (AQEDA) ALS MOTIV ZUR DEUTUNG DES TODES JESU ?	336
A)	Die Problematik der Vorstellung von der Opferung Isaaks	336
1.	Forschungsübersicht	336
2.	Die Problematik der Deutung des Todes Jesu mit der Aqedat Yitschaq, der "Bindung Isaaks"	338
3.	Das Motiv der Opferung Isaaks in frühen neutestamentlichen Texten	340
3.1	Explizite Isaaktypologie oder Isaakerwähnung	340
3.2	Implizite Anklänge an die Opferung Isaaks	341
B)	Die Opferung Isaaks im Alten Testament und die jüdischen Aqedatraditionen	345
4.	Die Opferung Isaaks im Alten Testament und die jüdischen Aqedatraditionen	345
4.1	Der "Sitz im Leben" der jüdischen Aqedatheologie: die Liturgie von Rosh Hashana (LEVI) oder das Passafest (LE DEAUT, VERMES, FUEGLISTER) ?	345
4.2	Die jüdischen Aqedatraditionen	349
4.2.1	Differenzen zum Duktus von Genesis 22	350
4.2.2	Die Aussagen der targumischen und haggadischen Aqedatraditionen	351
4.2.3	Zusammenfassung	358
4.3	Die Bedeutung der Aqedatradition im Judentum	358
4.4	Die Verbindung von Aqeda und Jesaja 53	362

5.	Der Tod Jesu als Erfüllung der Aqeda ?	364
5.1	Die Dahingabe Jesu als Erfüllung des Eides an Abraham (DAHL)	364
5.2	Eine unreflektierte Aufnahme von Genesis 22 (Kritik PAULSEN)	368
C)	Die theologische Bedeutung der Aqedatraditionen für die Interpretation des Todes Jesu	369
6.	Der Tod Jesu im Lichte der alttestamentlich-jüdischen Aqedatheologie	369
6.1	Die theologischen Schwierigkeiten der Aqedavorstellung für die frühen neutestamentlichen Traditionen	370
6.2	Der Tod Jesu im Gegensatz zur jüdischen Aqeda	373
V. KAPITEL:	DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER FRUEHEN INTERPRETATIONEN DES TODES JESU IM NEUEN TESTAMENT	376
1.	Die Problematik einer theologischen Reflexion über den Tod Jesu	376
2.	Der Tod als Konsequenz des Wirkens Jesu und als Vollendung der Geschichte Israels	379
2.1	Jesu "ureigener Tod" (SCHUERMAN)	380
2.1.1	Die Ansätze der frühen Deutungen des Todes Jesu in den Worten und Taten Jesu	381
2.1.2	Ergebnisse	390
2.2	Der Tod Jesu und Israels Leidensgeschichte	392
2.2.1	Der Tod Jesu als gewaltsames Prophetengeschick	393
2.2.2	Die Passion Jesu als Leiden des Gerechten	394
2.2.3	Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod für andere	395
2.2.4	Der Tod Jesu als Erfüllung der Opferung Isaaks	396
2.2.5	Ergebnisse	397
3.	Die Bedeutung des Todes Jesu für den Glauben	399
3.1	Die eschatologische und christologische Neuprägung der alttestamentlichen Deutungsvorstellungen	399
3.1.1	Die eschatologische und christologische Neuprägung der Prophetengeschickvorstellung	399
3.1.2	Der Menschensohn und Messias als leidender Gerechter	401

3.1.3	Die Zeichenhaftigkeit des stellvertretenden Sühnetodes Jesu	402
3.1.4	Das "Nichtverschonen" des eigenen Sohnes (Römer 8,32)	403
3.2	Ergebnisse	405
4.	Das Verständnis des Todes Jesu der frühesten Traditionen in seiner theologischen Bedeutung	408
4.1	Der Rückgriff auf das Alte Testament	408
4.2	Die Person des Gekreuzigten	409
4.3	Der Tod Jesu und die Leidensgeschichte der Welt	410
	Literaturverzeichnis	413
	Autorenregister	421

ABKUERZUNGEN

1. Zeitschriften und Reihen

Anal. Bibl.	Analecta Biblica
ATD	Altes Testament Deutsch
ATHANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie
BR	Biblical Research
BS	Biblische Studien
BUs	Biblische Untersuchungen
BZ	Biblische Zeitschrift
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EKU Sch I/II/III	Schriftenreihe des Ausschusses der Evangelischen Kirchen der Union
ETR	Etudes Théologiques et Religieuses
EvK	Evangelische Kommentare
EvTh	Evangelische Theologie
EVuB	Exegetische Versuche und Besinnungen
FRLANT	Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Fsch	Festschrift
HarvThR	The Harvard Theological Review
HK	Herder Korrespondenz
JBL	Journal of Biblical Literature
JR	The Journal of Religion
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage)
NF	Neue Folge
NovTest	Novum Testamentum
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Neues Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
Quaest. disp.	Quaestiones disputatae
RB	Revue Biblique
REJ	Revue des Etudes Juives
RGG ³	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (3. Auflage)
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
Sc. Eccl.	Science Ecclésiastique
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalsschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel)

ThZ	Theologische Zeitschrift
TvT	Tijdschrift voor Theologie
USQR	Union Seminary Quarterly Review
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZStH	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

2. Apokryphen und Pseudepigraphen

gr Bar	Baruchapokalypse
syr Bar	syrische Baruchapokalypse
dtr	deuteronomistisch
Did	Didaché
4Esr	4. Buch Esra (Apokalypse)
1Hen	äthiopisches Henochbuch (Apokalypse)
HT	Hebräischer Text (Masoratest)
Jos. Ant.	Josephus Antiquitates
Jub	Jubiläenbuch
LAB	Liber Antiquitatum Biblicarum (Pseudo-Philo)
LXX	Septuaginta
4Makk	4. Makkabäerbuch
PsSal	Psalmen Salomons
1QH	Hodayot, Qumran (Dankpsalmen)
1QM	Milchama, Qumran (Kriegsrolle)
1QS	Sektenregel, Qumran
Weish	Weisheit (Sapientia, LXX)
Test Benj	Testament Benjamins
Test XII	Testamente der 12 Patriarchen
TgJes	Targum zu Jesaja

ZUR EINLEITUNG

1. SINN UND ANLIEGEN DER UNTERSUCHUNG

Die Interpretation des Todes Jesu gehört zu jenen Bereichen theologischen Denkens und Forschens, die das Zentrum unseres christlichen Glaubens direkt betreffen und bestimmen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass eine fast uferlose theologische und exegetische Literatur dazu vorliegt. Sinn und Anliegen dieser Untersuchung ist es, durch Sichtung und Gliederung der wichtigsten Forschungsergebnisse der neueren Zeit in diese fast verwirrende Vielfalt disparater Meinungen und Thesen Wege zu legen, die für die theologische Auswertung hilfreich sein könnten.

Die Deutungen des Todes Jesu sollen so dargestellt werden, dass die Bedeutung dieser Interpretationen für die Theologie klarer gesehen werden kann. Ein solches Unterfangen kann begründet werden durch die heutige Forschungssituation, die zwar viele sehr wertvolle Einzeluntersuchungen kennt, aber — abgesehen von neutestamentlichen Theologien und Christologien — über keine Gesamtdarstellung der frühen neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu verfügt. Einschränkend sind hier allerdings zwei neuere Untersuchungen zu erwähnen, welche die Deutungen des Todes Jesu ausdrücklich thematisierten: es ist dies einerseits die Dissertation von H. KESSLER (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. 1970) und andererseits die Darstellung von G. DELLING (Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, 1972). KESSLERS Gesamtdarstellung ist an der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Todesdeutungen interessiert und damit speziell auf die Sühnetodaussagen konzentriert, wie sie in Anselms Satisfaktionslehre und in Thomas' Erlösungslehre zum Tragen kamen. Dieses dogmengeschicht-

liche Interesse zeigt sich auch in der Anlage der Untersuchung, insofern nicht chronologisch gegliedert wurde, sondern zuerst die theologischen Interpretationen des Mittelalters und dann erst die neutestamentliche Grundlage derselben dargestellt wurden. Der im letzten Kapitel zusammengestellte Ueberblick über die neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu bedarf in verschiedenen Punkten einer Präzisierung und Vertiefung, da er nicht nur wegen der Ausdehnung auf das ganze Neue Testament oft summarisch ausfällt, sondern auf ihm auch kein eigenständiges Gewicht liegt. Das neutestamentliche Kapitel, das weitgehend auf der einschlägigen exegetischen Literatur basiert (die auch der vorliegenden Untersuchung zugrunde lag), soll der vorausgehenden systematischen, dogmengeschichtlichen Darstellung das nötige Fundament verleihen, dient also — ähnlich einer gewissen traditionellen dogmatischen Handhabung der Schrift — als "Belegtext". Die vorliegende Untersuchung möchte dagegen ausdrücklich vom frühen neutestamentlichen Verständnis ausgehen und "unbelastet" von der einseitigen Wertung der Dogmengeschichte aus diesen Anfängen ersehen, wie vielfältig das Ereignis des Todes Jesu aufgearbeitet und gedeutet wurde.

Die Studie von DELLING gibt einen Gesamtüberblick über die urchristliche Verkündigung des Kreuzestodes Jesu durch alle neutestamentlichen Texte und Traditionen hindurch. Ihr exegetisch orientiertes Bemühen steht im Rahmen der vom theologischen Ausschuss der evangelischen Unionskirchen erarbeiteten Schriftenreihe, die sich intensiv mit Verständnis und Bedeutung des Todes Jesu befasste. In einer knappen, klar gegliederten Darstellung werden sämtliche neutestamentlichen Interpretationen des Kreuzestodes Jesu erläutert. Der Unterschied zur Gesamtdarstellung von DELLING liegt in der vorliegenden Arbeit nicht nur in der Beschränkung auf die frühen Traditionen, sondern auch in der ausgesprochen motivgeschichtlichen Darstellung (die nicht nach neutestamentlichen Verfassern, sondern nach Deutungsmotiven gliedert) und im stärker religionsgeschichtlichen Interesse.

2. BEGRENZUNG DER UNTERSUCHUNG

In dieser Gesamtdarstellung drängte sich der Stoffülle wegen eine zweifache Begrenzung auf: a) eine inhaltliche, b) eine zeitliche.

- a) Inhaltlich konzentriert sich die Arbeit ausschliesslich auf frühe, d.h. genauer: vorpaulinische und vorsynoptische Traditionen, soweit sie aus den neutestamentlichen Texten mit einiger Wahrscheinlichkeit eruierbar sind.

Diese Begrenzung auf möglichst frühe Deutungen der neutestamentlichen Tradition verfolgt vor allem ein hermeneutisches Anliegen: wie nahmen die frühen Gemeindetraditionen Deutungskategorien ihrer jüdischen Umwelt auf, d.h. wie wurden vorgegebene religionsgeschichtliche Motive in den Dienst einer neuen Verkündigung gestellt? Welche Transformationen erfuhren die übernommenen Deutungskategorien dabei? Welche Bedeutung gewannen sie für die Interpretationen des Todes Jesu? Gerade die Anfänge einer Glaubensdeutung in der Sprache und Vorstellungswelt der damaligen (hauptsächlich jüdischen) Umgebung könnten aufschlussreich sein für eine heutige theologische Interpretation.

Aus diesem hermeneutischen Anliegen ergibt sich auch die Beschränkung auf die Anfänge der Deutungen des Todes Jesu und somit auf die frühen Traditionen.

- b) Auch eine zeitliche Begrenzung der Forschung drängte sich in Bezug auf die herangezogenen Untersuchungen auf. Im Allgemeinen umfasst die Darstellung die Forschungsergebnisse der letzten 25 Jahre, wobei jedoch bei einzelnen Motiven — insbesondere bei der soteriologischen Deutung des Todes Jesu — weiter zurückgegriffen werden musste, weil die grundlegenden Thesen bereits früher formuliert und diskutiert wurden. Gerade dieser Sachverhalt lässt natürlich interessante Schlüsse zu auf die variierende Aktualität der verschiedenen Motive: jede Zeit hat ihre bevorzugten Deutungen.

3. METHODE DER UNTERSUCHUNG

Für eine Gesamtdarstellung legten sich methodisch zwei Wege nahe:
a) der Forschungsbericht, b) die Sachdarstellung.

zu a) Mindestens zwei Möglichkeiten eines Forschungsberichtes wären denkbar: der reine Bericht über die zu einem bestimmten Thema veröffentlichten Arbeiten in möglichst lückenloser, chronologischer Abfolge und ohne eigenständigen Beitrag des Berichtenden (er wäre gleichsam Chronist) zur Orientierung über den aktuellen "Stand der Forschung", oder der Forschungsbericht als Rechenschaft über eine bestimmte Epoche der Forschung (mit all ihren Strömungen und Methoden) mit einem entscheidend neuen Beitrag des (sich von dieser Epoche absetzenden oder ihr zustimmenden) Verfassers. Klassisch ist letztere Form bei der "Geschichte der Leben Jesu - Forschung" von Albert SCHWEITZER erkennbar.

Die Schwierigkeit eines Forschungsberichtes im erstgenannten Sinn liegt darin, dass für das Thema der Todesdeutungen die Einzeluntersuchungen zu einem Deutungsmotiv nicht auf einen Nenner zu bringen sind in Bezug auf Thematik und Interessenrichtung. Im Gegensatz etwa zur Menschensohnfrage, wo ein religionsgeschichtlicher Begriff und sein Verstehenshintergrund im Zentrum der Diskussion stehen, handelt es sich bei den Interpretationen des Todes Jesu um einen sehr vielschichtigen Komplex, der nicht leicht systematisierbar ist, da sich bei jedem Deutungsmotiv unzählige Querverbindungen und Varianten ergeben, für die gesonderte Forschungsberichte erforderlich gewesen wären. Der Forschungsbericht im letztgenannten Sinn setzt dagegen eine jahrzehntelange Forschungstätigkeit voraus, deren Ertrag sich erst in der Auseinandersetzung mit einer ganzen Forschungsepoche profiliert. Diese Voraussetzung ist selbstredend bei einer Anfängerarbeit nicht gegeben.

zu b) Die Schwierigkeit einer sachbezogenen und inhaltlich gegliederten Darstellung hingegen liegt hauptsächlich in der Uferlosigkeit der Materie begründet. Auch hierin muss eine Auswahl getroffen und deren Kriterien begründet werden.

In der vorliegenden Untersuchung wurde eine sachbezogene Gliederung der Thematik bevorzugt, da sie eine Uebersicht über die verschiedenen Motive zur Deutung des Todes Jesu in den frühesten Traditionen bezweckt. Die Arbeit wäre aber dennoch eher dem "Forschungsbericht im weiteren Sinn" zuzuordnen, da sie auf der exegetischen Literatur der letzten 25 Jahre und ihren Ergebnissen, nicht aber auf eigenem Quellenstudium beruht. Ihr Anliegen ist denn auch die Darstellung der wichtigsten, wegweisenden Einsichten der neueren exegetischen Forschung zum Thema, die in zahlreichen Monographien und Artikeln zerstreut, nur mühsam zu einer Gesamtschau zusammenstellbar sind.

Zu jedem Deutungsmotiv wurden daher ausführlich die Ergebnisse und Thesen jener "Schrittmacher" der Forschung referiert, um die sich die Auseinandersetzung jeweils artikuliert. In der Anlage der vorliegenden Untersuchung ist dieser doppelten Zielsetzung der sachlichen Information und der Orientierung über die Forschung so Rechnung zu tragen versucht, dass jeweils in einem ersten Teil (A) die Forschungssituation und die Problematik der einschlägigen Schrifttexte allgemein skizziert wurden, in einem zweiten Teil (B) sodann die Darstellung des Motivs bei jenem Autor (oder jenen Autoren), der die Diskussion dazu in Gang brachte, sowie die Darlegung der Diskussion selbst erfolgt, und in einem dritten Teil (C) schliesslich die theologische Aussage und die Bedeutung eines Motivs thesenartig formuliert wurde.

Diese dreiteilige Struktur der Darstellung ist nach Möglichkeit in allen Kapiteln (ausser dem Schlusskapitel) beibehalten worden, um eine möglichst klare Gliederung des weitverzweigten Stoffes zu erreichen und eine Uebersicht über die komplexe Materie zu schaffen.

4. THEOLOGISCHE PROBLEMATIK ALS HINTERGRUND DER UNTERSUCHUNG

Die Frage nach den frühen Deutungen des Todes Jesu in den neutestamentlichen Traditionen steht in einem weiteren Kontext theologischer Problematik, der kurz umrissen werden soll, damit die Relevanz der Untersuchung deutlicher werden kann.

- a) Erlösung: eine Untersuchung über die Anfänge der neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu ist aktuell, insofern sie die heute neu und dringend gestellte Frage, was denn überhaupt die vom Christentum verkündete "Erlösung" — deren Wirkungen so wenig spürbar sind — eigentlich sei, auf einen neuen Grund zu stellen vermöchte. Der mit sehr verschiedenen Inhalten gefüllte theologische Begriff "Erlösung" stellt uns neu die Frage, wovon und wozu wir erlöst werden sollen und welche Funktion dabei Jesus von Nazareth, seinem Leben und Sterben zukommt. Dass diese Frage bereits in neutestamentlicher Zeit aktuell war, zeigt sich deutlich an den Akzentverschiebungen in dem vom hellenistischen Denken geprägten Traditionsbereich: das jüdische, an Gesetz und Kult gebundene Sündenverständnis, welches "Erlösung" in kulturellen und juristischen Kategorien als Erlösung von Schuld und Sühne verstand, vermochte dem von Ängsten gequälten und von den Zwängen eines dämonisierten Kosmos bedrohten Menschen der hellenistischen Welt nicht mehr Antwort zu geben. Die hier erfolgte Akzentverschiebung zeigt die Variabilität dieses zentralen theologischen Begriffs. E. SCHWEIZER umschrieb die Problematik folgendermassen: "die Gemeinde, der wir Jesus Christus verkünden dürfen, ist nicht geplagt von ihrem Sündenbewusstsein wie die palästinische Gemeinde oder diejenige zur Zeit Luthers, wohl aber wie die hellenistische Gemeinde von der Weltangst und der Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt" (Erniedrigung und Erhöhung, ²1962, 6).

Es verwundert daher nicht, dass in unserer Zeit eine nochmalige Akzentverschiebung erfolgte und "Erlösung" als Befreiung von neuen Mächten und Gewalten, von gesellschaftlichen und politischen Zwängen verstanden, aus der individuell-kultischen Sphäre in den gesellschaftlichen Bereich gehoben wurde (dazu bes. KESSLER, Erlösung als Befreiung, 1972 u.a.). Diese neueren Interpretationsversuche entstanden nicht zuletzt durch die Herausforderung marxistisch geprägter Erlösungs- und Befreiungsideologien, wie die Entwürfe von MOLTMANN, SOELLE, METZ u.a. zeigen.¹

So stellt sich uns heute ganz neu die Frage, welches der Grund dieser — wie auch immer verstandenen — "Erlösung" ist, genauer: warum die christliche Verkündigung eine Botschaft der Erlösung als zentralen Glaubensinhalt festhält und wo die Wurzeln dieser Verkündigung liegen. Dass in dieser Frage Person, Leben und Tod Jesu von entscheidender Bedeutung sind, lässt sich vermuten.

- b) Todesproblem: mit dem Thema der Erlösung ist heute aber auch die Todesfrage neu gestellt. Gerade weil die Todeserfahrung (sei es als Fremderfahrung oder Eigenerfahrung) zur existentiellen Grund-

1) J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, 1964 (⁸1969), ders., Messianismus und Marxismus, in: Kirche in der Zeit 15, 1960, 291-295; ders., Perspektiven der Theologie, 1968; D. SOELLE, Das Recht ein anderer zu werden, 1972; dies., Christen für den Sozialismus I, Analysen, 1975; J.B. METZ, "Politische Theologie" in der Diskussion, in: Diskussion zur "politischen Theologie", 1969, 267-301; ders., Zur Theologie der Welt, 1969 (2.Aufl.); ders., Erlösung und Emanzipation, in: L. SCHEFFCZYK (hg.), Erlösung und Emanzipation, 1973, 120-140 (vgl. auch: Kirchliche Autorität und menschliche Freiheitsgeschichte. Ein Kapitel angewandte politische Theologie, in: Gottesreich und Menschenreich, 1971); kritisch gegen METZ: G. SCHERER, Der Tod als Frage an die Freiheit, 1971; E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, 1959; ders., Ueber Hiob, in: Atheismus im Christentum, 1968, 148-166; METZ-MOLTMANN-OELMUELLER, Kirche im Prozess der Aufklärung, 1970; vgl. neuerdings auch O. KNOCH, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu, in: Theol.-praktische Quartalsschrift 3 (1976) 221ff., bes. 230-237.

frage geworden, sich nicht mehr im geschlossenen Gefüge eines religiös bestimmten "Weltbildes" artikulieren kann, sondern im eigentlichen Sinn zum "Grenz-Problem" geworden ist, steht der Einzelne ihr hilflos gegenüber. Die — besonders in den letzten fünf Jahren — zunehmende Auseinandersetzung mit der Todesfrage in medizinischer, sozialer, psychologischer, philosophischer und theologischer Hinsicht (bes. in den Schriften von KUEBLER-ROSS, LEUENBERGER, JUENGEL u.a.²⁾) zeigt deutlich, wie verschärft und komplex die unbewältigte Problematik auf uns zukommt und einer neuen theologischen Antwort bedarf.

Sie zwingt die Theologie von mehr oder weniger peripheren Fragen zum Zentrum der christlichen Botschaft zurückzufinden und die kirchliche Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu nach ihrer Glaubwürdigkeit für die existentielle Bedrohung und Herausforderung des heutigen Menschen zu befragen.

In einer theologischen Neuinterpretation des Todes Jesu sind vor allem zwei Problemkreise von Belang:

1. Einerseits die Frage nach der Bedeutung des gewaltsamen Todes für Jesus selbst und für seine Verkündigung vom kommenden Gottesreich. Wie wurde die Gemeinde mit dem Aergernis dieses Scheiterns und der Erfahrung der nicht eingetretenen Neugestaltung der Welt fertig? Gerade die Anfänge der Interpretation dieses anstoss-erregenden Ereignisses im Lichte der Ostererfahrung können dafür aufschlussreich sein.
2. Andererseits die Frage nach dem Sinn eines vorzeitig, unerwartet oder gewaltsam abgebrochenen Lebens, die sich vor allem für

2) E. KUEBLER-ROSS, Interviews mit Sterbenden, 1969 (3. Aufl. 1973); dies., Was können wir noch tun? Antworten und Fragen nach Sterben und Tod, 1974; R. LEUENBERGER, Der Tod. Schicksal und Aufgabe, 1971 (2. Aufl. 1973); E. JUENGEL, Tod, 1971.

diejenigen stellt, die durch den Verlust eines nahen Menschen als Trauernde in eine gesellschaftliche Isolation gedrängt wurden oder auch für Jene, die selbst unausweichlich auf ein solches Geschick hingehen. Kann der gewaltsame Tod Jesu und die frühen, urchristlichen Deutungen desselben hier erhellend sein?

I. KAPTEL: DER TOD JESU ALS GEWALTSAMES PROPHETENGESCHICK

A) DIE PROBLEMATIK DER PROPHETENGESCHICKVORSTELLUNG

1. FORSCHUNGSUEBERSICHT

Den Hinweis auf das Motiv vom gewaltsamen Prophetengeschick aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition, welches zur Interpretation des Todes Jesu verwendet wurde, verdanken wir dem jüdischen Forscher H.J. SCHOEPS (Die jüdischen Prophetenmorde, 1950). Ausführlicher und belegter geht die neuere Studie von O.H. STECK (Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 1967) in einer sehr gründlichen Analyse auf diese Prophetenvorstellung ein, erarbeitet Gestalt, Funktion und Entwicklung dieses im Alten Testament und Judentum polemisch verwendeten Motivs aus deuteronomistischer Tradition und verweist auf ihre Aufnahme in frühen neutestamentlichen Texten. Mit dieser grundlegenden (und nicht leicht lesbaren!) Untersuchung STECKs setzen sich die neueren Arbeiten zur Logienquelle auseinander. Zu erwähnen sind dazu vor allem die im gleichen Jahr erschienenen grossen Studien von P. HOFFMANN (Studien zur Theologie der Logienquelle, 1972) und S. SCHULZ (Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, 1972). Eine kritische Wertung dieser beiden Werke findet sich bei U. LUZ (Die wiederentdeckte Logienquelle, EvTh 5, 1973, 527-533), der auch einen allgemeinen Ueberblick über die Forschungen zur Logienquelle bietet, ausgehend von H.E. TOEDT (Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung, 1959) bis zur Studie von D. LUEHRMANN (Die Redaktion der Logienquelle, 1969) und den genannten Untersuchungen. Neben den von LUZ besprochenen Arbeiten wären noch H. SCHUERMANN (Die vorösterlichen Anfänge der Logien-

tradition, 1969) und F. CHRIST (Jesus Sophia, 1970) zu erwähnen, ferner die (mir leider nicht zugänglich gewesene) Untersuchung von A.P. POLAG (Die Christologie der Logienquelle, Diss. Trier 1968; ders., Zu den Stufen der Christologie in Q, in: Studia Evangelica 4, 1968, 72-74).

Da STECK jedoch nicht nur für die Logienquelle, sondern auch für die Winzerparabel Mk 12 und andere Traditionen das deuteronomistische Motiv des Prophetengeschicks geltend machte, musste auch die neuere Literatur zu diesen Texten herangezogen werden: Zu Mk 12 sind vor allem (ausser den Kommentaren, spez. von E. SCHWEIZER) die Untersuchungen von X. LEON-DUFOUR (La parabole des vigneronns homicides, Sc.Eccl. XVII, 1965, 365-396), W.G. KUEMMEL (Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, Gesammelte Aufsätze, 1965, 207-217), sowie die ausdrücklich auf STECK Bezug nehmenden Arbeiten von M. HENGEL (Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 59, 1968, 1-39) und J. BLANK (Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12, 1-12, in: Festschrift für R. SCHNACKENBURG, 1974, 11-41, mit neuester Literatur) zu nennen. Vor allem die Artikel von HENGEL und BLANK sind in ihren diametral entgegengesetzten Positionen höchst aufschlussreich für die Schwierigkeiten, welche diese Parabel stellt. Ergänzend kann für Mk 12 noch auf den älteren Artikel von E. LOHMEYER (Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, ZSTh 18, 1941, 234-259) sowie die Studien von B.M.F. VAN IERSEL (Der Sohn in den synoptischen Jesusworten, ²1964) und F. MUSSNER (Die bösen Winzer nach Mt 21, 33-46, in: Antisemitismus im Neuen Testament?, 1967, 129-134) verwiesen werden. Im Sammelband von E. ECKERT/N.P. LEVINSON/M. STOHR (Antisemitismus im Neuen Testament?, 1967) wurde die hinter der Verwendung der Prophetengeschickaussage im NT (speziell in Q und Mt) liegende Problematik der jüdisch-christ-

lichen Polemik und Feindschaft in verschiedenen Artikeln diskutiert. Zu den andern, nicht ausführlich besprochenen, Stellen in der Apostelgeschichte (Apg 7) und in 1 Thess 2 seien ausser auf die einschlägigen Kommentare (sh. Literaturverzeichnis) speziell auf die Ausführungen von F. HAHN (Christologische Hoheitstitel, 1963) und O. MICHEL (Fragen zu 1 Thessalonicher 2, 14-16, Antijüdische Polemik bei Paulus, in: Antisemitismus im Neuen Testament?, 1967) verwiesen.

Als kurze Uebersicht über die Deutungen des Todes Jesu als Prophetengeschick eignet sich auch der betreffende Abschnitt im Buch von H. KESSLER (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 1970). Für unsere Darstellung ist die Analyse von O.H. STECK und die dadurch hervorgerufene Diskussion zur neutestamentlichen Anwendung seiner These bestimmend.

2. DIE PROBLEMATIK DER DEUTUNG DES TODES JESU ALS PROPHETENGESCHICK

Die Erklärung des Todes Jesu als gewaltsames Prophetengeschick stellt einen ersten Deutungsversuch der frühen christlichen Gemeinde dar. Diese Interpretation des Todes Jesu wird vor allem in Worten der Logienquelle greifbar, aber auch in Traditionen, die der Parabel in Mk 12, 1-12 und bei Paulus (1 Thess 2, 15f), sowie der Apostelgeschichte (Apg 7, 52 und möglicherweise im "Kontrastschema" der Reden) zugrundeliegen.¹ Immer wieder wurde in der Forschung darauf hingewiesen, dass in der Logienquelle weder eine Spur noch ein

1) Vgl. zusammenfassend H. KESSLER, Bedeutung, 236-241; zum "Kontrastschema" vgl. J. ROLOFF, Anfänge, 38f, der im Gegensatz von Handeln der Menschen/Handeln Gottes ein Motiv aus der Tradition vom Leiden des Gerechten sieht. Der polemische Unterton ist auffällig und wird in Apg 7, 52 besonders scharf herausgestellt.

Hinweis auf ein Passionskerygma zu finden seien,² was aber keineswegs besagt, dass Tod und Auferstehung Jesu für Q nicht — der Sache nach — vorausgesetzt werden müssen. Darauf wies vor allem HOFFMANN, indem er betonte, dass gerade die Erwartung des kommenden Menschensohnes Jesus dessen Erhöhung und Einsetzung in Macht, d.h. das Osterereignis, voraussetze. Auch für Q ist das Passions- und Auferstehungskerygma Vorbedingung.³ Insofern ist KESSLERS Aussage, dass der hinter Q stehenden Gruppe Jesu Tod nicht zum besonderen Problem wurde, weil sie "in unmittelbarer Erwartung Jesu als des kommenden Menschensohnes" lebte,⁴ nur richtig, wenn man sie dahingehend präzisiert, dass zwar eine soteriologische Deutung fehlt, aber dennoch der Tod Jesu darin einen deutlichen Einschnitt markierte (so vor allem HOFFMANN).⁵ Der Tod Jesu erhält in Q

- 2) So vor allem G. BORNKAMM, Artk.Evangelien, synoptische, RGG II, 1958, 759; H.E. TOEDT, Menschensohn, 215-224; vgl. auch P. HOFFMANN, Studien, 188 A 107/140; U. LUZ, Logienquelle, 527-533; H. KESSLER, Bedeutung, 241.
- 3) Vgl. HOFFMANN, Studien, 139-142: "durch die österliche Apokalypsis wurde den Anhängern Jesu deutlich, dass der Anspruch Jesu und damit auch seine Botschaft mit seinem Tode nicht vergangen sind, sondern in einer ungeahnten Weise Gültigkeit bekamen... Die Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn ist theologiegeschichtlich gesehen von grösster Bedeutung, indem Jesus als der 'Angelpunkt' der Geschichte erkannt wurde, gewann jener unscheinbare, anscheinend gescheiterte Beginn in Palästina weltgeschichtliche Bedeutung" (142). Zudem darf die Problematik der Q-Tradition nicht übersehen werden: weder kann der Umfang der Logienquelle eindeutig bestimmt, noch die Trägergruppe gesichert werden (vgl. dazu LUZ, aaO. 527-533). Ob man daher von einer eigentlichen "Q-Gemeinde" sprechen kann, wie S. SCHULZ vorschlägt, ist sehr fraglich, (vgl. Q., 355 uö.). E. SCHWEIZER sieht in Q eine neben der liturgischen Passions- und Ostergeschichte verwendete Spruchsammlung entsprechend der jüdischen Unterscheidung von halachischen und haggadischen Stoffen; ähnlich urteilt LUZ, aaO. 528: "eine paränetische Ergänzung des Kerygmas, die das Kerygma voraussetzt und sich von ihm durch einen verschiedenen Sitz im Leben, nicht durch eine andere Theologie unterscheidet". (vgl. auch SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 53 A 138, und GOPPELT, Theologie, 235).
- 4) KESSLER, aaO. 241.
- 5) HOFFMANN, aaO. 178f. weist auf den Einschnitt in Mt 23,37-39; vgl. auch GOPPELT, aaO. 235.

durchaus eine Sinngebung, indem er als Prophetengeschick reflektiert und mit dem gewaltsamen Ende des Täufers zusammen in der Linie der alttestamentlichen Prophetenverfolgungen und -tötungen gesehen wird.⁶

Dabei werden in dieser Vorstellung der Logienquelle Zusammenhänge deutlich zwischen Prophetentradition (Sendung und Abweisung der Propheten), Weisheitstradition (die Propheten als Boten der Weisheit werden von dieser gesandt), und Menschensohntradition (der Menschensohn im Gegensatz und Konflikt zu "diesem Geschlecht").⁷ Mit der Vorstellung von der Sendung der Propheten durch die Weisheit wird auch durch Aufnahme von Jes 61,1; 35,5f; 29,18f in Mt 11,5 die über die Prophetentradition hinausgehende Vorstellung von einem endzeitlichen Propheten verbunden.⁸

Ueber das ursprüngliche "prophetisch-charismatische Grundverständnis Jesu" (HOFFMANN) hinaus entfaltete sich dann die Tradition in einem späteren Stadium, indem sie durch die Identifikation Jesu mit dem vom Täufer verkündigten kommenden Feuerrichter oder Menschensohn sowohl das prophetisch-weisheitliche Verständnis Jesu als auch die

6) SCHWEIZER, Mt, 171; HOFFMANN, aaO. 158-190, 231; SCHULZ, 343-354f; STECK, Geschick, 317-320.

7) Vor allem HOFFMANN, aaO. 137f.158-161.182ff.231; SCHULZ, aaO. 360; LUTZ, aaO. 528.

8) HOFFMANN, aaO. 231. Zum Problem des endzeitlichen Propheten vgl. J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, 1972, 46ff. 53f; F. HAHN, Hoheitstitel, 351-404. 357f; ebenso FRIEDRICH, ThWNT VII, 838-840ff; in Mt 11, 9.11a.13 werde älteres Traditions-gut sichtbar, das Johannes als eschatologische Gestalt ("mehr als einen Propheten") anerkennt, von Jesus selbst werde dagegen in Q (ausser Lk 13, 33?) nie als vom "endzeitlichen Propheten" gesprochen (843). FRIEDRICH vermutet, dass eine ältere Tradition von Jesus als eschatologischem Propheten ausser Gebrauch kam, weil sie die Einzigartigkeit Jesu nicht auszudrücken vermochte (849); vgl. STECK, aaO. 213-215-

Parallele Johannes/Jesus sprengte.⁹ Diese schon in Q erfolgte Sprengung der ursprünglichen Todesdeutung durch die Betonung der entscheidenden Rolle Jesu als des letzten von der Weisheit gesandten Propheten ist m.E. von R. PESCH zu wenig ernst genommen, wenn er eine bruchlose Kontinuität zwischen Jesu eigenem Todesverständnis als Prophetenschicksal und der Jüngerinterpretation dieses Todes in zeitgenössischen Deutungskategorien prophetisch-messianischer Gestalten postuliert.¹⁰ Wenn Jesus der die Prophetenreihe abschliessende, letzte und endgültige Gesandte war, konnte sein gewaltsames Ende nicht so ohne weiteres in die bereitliegenden Deutungskategorien "integriert" werden, sondern musste auch diese notwendigerweise sprengen. Bereits für die Logienquelle ist daher mit einem komplexen Zusammenbestand verschiedener Vorstellungen zu rechnen.

Was die Sinndeutung des Todes Jesu auf dem Vorstellungshintergrund der ursprünglichen prophetisch-weisheitlichen Tradition beinhaltet, zeigen vor allem die Untersuchungen von O.H. STECK, sowie die beiden neutestamentlichen Untersuchungen zur Logienquelle von P. HOFFMANN und S. SCHULZ und die zu Mk 12 angeführten Autoren.¹¹

-
- 9) HOFFMANN, aaO. 231-233 schreibt die Ueberformung der Q-Redaktion zu und vermutet in der Täuferpredigt die eigentliche Vermittlerin der Apokalyptisierung der Botschaft Jesu durch die Naherwartung in Q.
- 10) R. PESCH, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: ThQ 153 (1973) 219-226, sieht diese Kontinuität in Analogie zu den nach dem Tod des Täufers weitermissionierenden Johannesjüngern, die den Tod ihres Meisters "als das messianische Geschick des eschatologischen Propheten mit der Auferweckungsvorstellung interpretieren konnten" (221), PESCH beruft sich dafür auf die (unveröffentlichte) Dissertation von K. BERGER. (Inzwischen ist dessen These in ZThK 71, 1974, 1-30 und NTS 17, 1970/1, 391-425, NTS 20, 1973, 1-44, publiziert worden).
- 11) STECK, Geschick, 1967; HOFFMANN, Studien, 1972; SCHULZ, Q, 1972; HENGEL, Gleichnis, 1968; BLANK, Sendung, 1974.

3. DIE PROPHETENGESCHICKVORSTELLUNG IN DEN NEUTESTAMENT- LICHEN TEXTEN

Vor der Besprechung der wichtigsten Forschungsergebnisse sollen in einem kurzen Ueberblick die in Frage kommenden Texte gesichtet und ihre Problematik dargestellt werden.

3.1 Die Prophetenaussagen der Logienquelle

3.1.1. Die Logiengruppe Lk 11,47f./Mt 23,29-31.34-36

Die aus einem Weheruf (Lk 11,47f./Mt 23,29-31)¹² und einem Weisheitswort (Lk 11,49-51/Mt 23,34-36)¹³ bestehende Logiengruppe enthält den Hinweis auf das gewaltsame Geschick der durch die Weisheit zu Israel gesandten Propheten.

a) Im Weheruf sind die Mt- und Lk-fassung so abweichend überliefert, dass eine Rekonstruktion des ursprünglichen Q-Textes äusserst schwierig ist.¹⁴

(1) Vermutliche Q-fassung des Weherufs (Lk 11,47f./Mt 23,29-31):

Wehe euch: ihr baut die Grabmäler der Propheten, eure Väter aber haben sie getötet. (= Lk 11,47) (nach STECK: und sprecht: hätten wir in den Tagen unserer Väter gelebt, wir hätten uns nicht mit ihnen am Blute der Propheten schuldig gemacht. (= Mt 23,30 vgl. Lk 11,50)) Somit stellt ihr euch selbst das Zeugnis aus, dass ihr Söhne derer seid, die die Propheten getötet haben (= Mt 23,31).

12) Vgl. STECK, aaO. 26-33; SCHWEIZER, Mt 284; HOFFMANN, aaO. 163.

13) HOFFMANN, aaO. 164; SCHULZ, aaO. 336; formal ist das Logion ein Drohwort (STECK) oder ein atl. Unheilsorakel (SCHWEIZER Mt, 284 mit Hinweis auf Jes 5, 18-24 und 8-10) und wurde erst bei Mt zu einem Jesuswort (SCHWEIZER, Mt, 284; STECK, aaO. 29. A 3; SCHULZ, aaO. 336; HOFFMANN, aaO. 164 ua.).

14) Vgl. STECKs Rekonstruktionsversuch 34. 29-33; auch SCHULZ, aaO. 336-338; vorsichtig HOFFMANN, aaO. 168.

Lk-fassung:

Wehe euch,

ihr baut die Grabmäler der Propheten

eure Väter aber haben sie getötet

Demnach legt ihr Zeugnis ab für die Taten eurer Väter und habt gleichfalls Wohlgefallen daran, denn sie haben getötet, ihr aber baut die Grabmäler für sie.

Mt-fassung:

Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler,

dass ihr die Gräber der Propheten baut

und die Gräfte der Gerechten schmückt und sagt:

hätten wir in den Tagen unserer Väter gelebt, wir hätten uns nicht mit ihnen am Blute der Propheten schuldig gemacht.

Somit stellt ihr euch selbst das Zeugnis aus, dass ihr Söhne derer seid, die die Propheten ermordet haben.

(2) Ob im Wehespruch die Lk-fassung (SCHWEIZER) oder die Mt-fassung (STECK) ursprünglicher erhalten ist, ist umstritten.¹⁵ Nach STECK wird in Mt 23,30 (ohne Parallele bei Lk) ein jüdischer Satz der Gegner zitiert.¹⁶ Der Rekonstruktionsversuch STECKS mit der Zugehörigkeit des Gegnerzitates Mt 23,30 zum Q-bestand vermag allerdings HOFFMANN ua. nicht zu überzeugen, da die direkte Rede der Pharisäer in Mt 23,30 einfacher als redaktionelle Vorziehung der Q-formulierung Lk 11,50 (Einforderung des Blutes aller Propheten) oder als redaktionelle Bildung des Matthäus (so SCHMID) erklärt werden kann, die den Heucheleivorwurf illustrieren soll (Distanzierung von der Tat der Väter). Das Fehlen matthäischer Spracheigentümlichkeiten und das Vorkommen solcher Zitate als Gegnerzitate beweist nach HOFFMANN keineswegs schon die ursprüngliche Zugehörigkeit zu Q. Wird Mt 23,30 aus der Q-form ausgeschieden, ergibt sich der einfache Gedankengang: durch das Erbauen von Prophetengräbern, d.h. für die Opfer ihrer Väter (nach Lk 11,47 Q) erweisen sich die Ange-

15) SCHWEIZER, Mt, 284; STECK, aaO. 28.34 (kritisch gegen STECK: HOFFMANN, aaO. 166f, bes. 162-164).

16) STECK, a.a.O. 28 A 6: das Gegnerzitat entspreche der atl.-jüdischen Gattungstradition von Weherufen wie Jes 5,19; Jer 22,13f 1 Hen 97,8f zeigen (280ff).

sprochenen als von derselben Art wie ihre Väter (Mt 23,31).¹⁷ Als Q-form ist daher Lk 11,47 + Mt 23,31 (ohne Mt 23,30) zu betrachten.

b) Beim Weisheitswort Lk 11,49-51/Mt 23,34-36 entspricht die Q-fassung der Lk-version.

(1) Vermutliche Q-fassung des Weisheitswortes Lk 11,49-51:

Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich will zu ihnen Propheten und Apostel senden, und etliche von ihnen werden sie töten und verfolgen, damit das Blut aller Propheten, das vergossen worden ist seit Erschaffung der Welt, gefordert wird (von diesem Geschlecht: von STECK ausgeschieden), vom Blute Abels an bis zum Blut des Zacharias, der zwischen dem Altar und Tempelhaus umkam. Ja, ich sage euch: es wird von diesem Geschlecht gefordert werden.

Mt-fassung (Mt 23,34-36):

Siehe, ich sende deshalb zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, etliche von ihnen werdet ihr töten und kreuzigen und etliche von ihnen werdet ihr in euren Synagogen geisseln und von einer Stadt zur andern verfolgen, damit alles gerechte Blut über euch komme, das auf Erden vergossen wird, vom Blute Abels, des Gerechten an bis zum Blute des Sacharja, des Sohnes des Berechja, den ihr zwischen dem Tempel und dem Altar ermordet habt. Wahrlich, ich sage euch: dies alles wird über dieses Geschlecht kommen.

(2) Von den meisten Exegeten wird beim Weisheitswort die Lk-fassung als die ursprünglichere beurteilt, da die Aenderung in ein Jesuswort bei Mt aus einem ursprünglichen Wort der Weisheit leichter erklärbar ist als der umgekehrte Vorgang.¹⁸ Für diese Entwicklung spricht auch die Vergangenheitsform im Weisheitswort Lk 11,49a und der Ausblick in die Zukunft Lk 11,49b gegenüber der Gegenwartsform im Jesuswort Mt 23,34.¹⁹

c) Die ganze Komposition Lk 11,47f. 49-51/Mt 23,29-31.34-36. Umstritten ist ferner, ob das Weisheitswort schon in Q mit dem voraus-

17) HOFFMANN, aaO. 162 A15 (zu SCHMID, TRILLING). 162f.

18) STECK, aaO. 29 A3 (Literatur!); SCHWEIZER, Mt 284; SCHULZ, aaO. 336; HOFFMANN, aaO. 164; vgl. TOEDT, aaO. 242.

19) Nach SCHWEIZER, Mt 284 denkt Mt bei allen drei Kategorien an neutestamentliche Boten; vgl. SCHULZ, aaO. 336f; STECK, aaO. 292+A5.

gehenden Wehespruch (und möglicherweise mit dem in Mt nachfolgenden Jerusalemwort) verbunden war. Für eine Verbindung in Q tritt vor allem STECK ein²⁰, für eine ursprünglich selbständige Ueberlieferung und eine erst sekundäre Verknüpfung mit dem Wehespruch dagegen SCHULZ.²¹ Seit BULTMANN wird auch erwogen, ob in Lk 11,49-51 das prophetisch-apokalyptische Drohwort der Weisheit aus einer (verlorenen) jüdischen Weisheitsschrift zitiert werde²² (zu diesen Thesen vgl. 5.1. und 5.2.).

d) Besonders schwierig ist die Frage nach dem "Sitz im Leben" dieser Komposition zu beantworten: Ist die aktuelle Auseinandersetzung mit Israel im Missionsvollzug vorauszusetzen (so HOFFMANN, SCHULZ, STECK), oder die auf den vollzogenen Bruch mit Israel zurückblickende Reflexion zum Trost der abgewiesenen christlichen Boten (so LUEHRMANN)?²³ So stellt die Logiengruppe Lk 11,47f.49-51/Mt 23, 29-31.34-36 den Exegeten sowohl literarkritisch als auch traditions-

20) STECK, aaO. 26-33.51+A4, (Kritik bei HOFFMANN, aaO. 155.166f).

21) SCHULZ, aaO. 339+A133 (gegen Steck) aufgrund seiner traditions-geschichtlichen Unterscheidung von älteren Q-Stoffen (zu denen die Wesesprüche gehören) und jüngeren Q-stoffen (zu denen das Weisheitswort gehöre). Die für das Jerusalemwort neuartige Verbindung von dtr Geschichtsbild und Weisheitstradition finde sich weder in vorchristlich-spätjüdischer Tradition, noch in den älteren Q-Stoffen, sondern sei Merkmal der jüngeren, hellenistischen Traditionsschicht von Q (344).

22) BULTMANN, Synoptische Tradition, 1967 (7.Aufl.), 119f; dafür spräche Einführungsformel mit Aorist bei Lk, Mt-Aufzählung der Gesandten und Bruch zwischen V 51a und V 51b wo die Weisheitsrede erst auf die Zeitgenossen appliziert wird, und die Unterbrechung der Jesusrede im Q-Zusammenhang durch eine Rede der Weisheit (vgl. STECK, aaO. 51). Dies lege eine Zufügung von V 51b an ein jüdisches Traditionsstück bei der Aufnahme ins paläst. Urchristentum nahe (STECK, aaO. 51 A7; BULTMANN, aaO. 119-120; HOFFMANN, aaO. 168 für den ganzen Vers 51). Die These von einem Zitat aus einer Weisheitsschrift wird meist abgelehnt (STECK, aaO. 51, HOFFMANN, aaO. 164 A24).

23) HOFFMANN, aaO. 169-171; SCHULZ, aaO. 345 A169; STECK, aaO. 226.286; gegen LUEHRMANN, aaO. 47.87.93.

geschichtlich vor erhebliche Schwierigkeiten, was sich in den sehr unterschiedlichen Auslegungen niederschlägt.

3.1.2. Das Jerusalemwort Lk 13,34f/Mt 23,37-39

Das Jerusalemwort bei Lk und Mt zeigt nur geringfügige Abweichungen der beiden Fassungen und ist in der ursprünglichen Q-Gestalt daher leichter rekonstruierbar als das Weisheitswort. Vermutlich hat auch hier Lk die Q-form besser bewahrt als Mt.²⁴

a) Vermutliche Q-fassung des Jerusalemwortes (Lk 13,34f/Mt 23,37-39):

Jerusalem, Jerusalem, das die Propheten tötet und die steinigt, die zu ihm gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen wie eine Henne ihre Kücken unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt. Siehe, euer Haus wird euch gelassen (*ἀφίεται ὑμῖν* : öde gelassen, verlassen, preisgegeben?). Ich sage euch aber: Ihr werdet mich nicht sehen, bis die Zeit kommen wird, wo ihr sprecht: Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!

Lk-fassung:

Jerusalem, Jerusalem, das die Propheten tötet und die steinigt, die zu ihm gesandt sind,
wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen (*ἐπιβυνάξαι*)
wie eine Henne ihre Nestbrut unter ihre Flügel (sammelt), und ihr habt nicht gewollt.
Siehe, euer Haus wird euch (öde) gelassen (*ἐρημος* nicht gesichert).
Ich sage euch aber:
Ihr werdet mich nicht sehen,
bis die Zeit kommen wird, wo ihr sprecht:
Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!

Mt-fassung:

Wir oft wollte ich deine Kinder sammeln (*ἐπιβυναγαγεῖν*)
wie eine Henne ihre Kücken
denn ich sage euch:
Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen,
bis ihr sprechen werdet:

24) STECK, aaO. 49f.48ff.283 A1; SCHULZ, aaO. 347; HOFFMANN, aaO. 171f; SCHWEIZER, Mt 284.

b) Nicht ganz klar kann die ursprüngliche Stellung des Logions in Q ersehen werden: Ist der vorredaktionelle Lk-kontext ohne Verbindung zum Weisheitswort oder der Mt-kontext im Anschluss an dieses ursprünglicher?²⁵ Unbestritten dürfte dagegen die ursprüngliche Selbstständigkeit dieses prophetisch-apokalyptischen Drohwortes²⁶ und seine Zugehörigkeit zu den Q-Stoffen sein (gegen STECK).²⁷

c) Verschieden beantwortet wird auch die Frage, ob im Jerusalemwort eine vorchristliche spätjüdische Tradition (BULTMANN, STECK ua.)²⁸, eine urchristliche Bildung (SCHULZ, ev. HOFFMANN)²⁹, oder ein echtes Jesuswort (DODD, JEREMIAS, KUEMMEL ua.)³⁰ vorliege, was für die Beurteilung des Logions von grösster Bedeutung ist. An der Beurteilung dieser Frage entscheidet sich auch das schwierigste Problem des Jerusalemwortes: Wer ist das sprechende Subjekt der Drohung gegen die Stadt?³¹

-
- 25) Vgl. die Uebersicht bei SCHULZ, aaO. 347 A184, der red. Zufügung von 34f bei Lk annimmt (ad vocem Jerusalem V 33); ähnlich auch HOFFMANN, aaO. 172; LUEHRMANN, aaO. 45.48. SCHULZ rechnet aber auch für Mt mit einer redaktionellen Stellung des Wortes, veranlasst durch die Stichworte des vorausgehenden Weisheitswortes. Trotz sachlicher Verwandtschaft kann kein enger Zusammenhang beider Logien nachgewiesen werden (vgl. SCHWEIZER, Mt, 284). Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass weder der Lk- noch der Mt-kontext ursprünglich ist (vgl. STECK, aaO. 40 A1.47 A2.40-48; ebenso HOFFMANN, aaO. 172 + A58).
- 26) BULTMANN, aaO. 120; ebenso STECK, aaO. 57; HOFFMANN, aaO. 164; SCHULZ, aaO. 347 + A182.
- 27) SCHULZ, aaO. A183 gegen STECK, aaO. 283 A1.
- 28) BULTMANN, aaO. 120f; STECK, aaO. 53-58 bes. 57.47 A3/4; vgl. SCHULZ, aaO. 348 A186; entweder als Fortsetzung des Zitates von Mt 23,34f aus einer vorchristlichen Weisheitsschrift (BULTMANN), oder als selbstständiges vorchristliches Weisheitswort (STECK ua.).
- 29) SCHULZ, aaO. 348 A188 (Literatur); HOFFMANN, aaO. 168.173,
- 30) Vgl. STECK, aaO. 53 A7 (dort zitierte Autoren).
- 31) Zusammenstellung bei SCHULZ, aaO. 349 bes. A193; vgl. auch SCHWEIZER, Mt, 284f; HOFFMANN, aaO. 173ff.

- d) Als Sprecher des Drohwortes kommen drei Möglichkeiten in Betracht:
- sprechendes Subjekt ist Gott³²
 - Sprecher ist Jesus (HOFFMANN)³³
 - Sprecherin ist die präexistente, himmlische Weisheit (BULTMANN, STECK, SCHULZ).³⁴

Wird die erste Möglichkeit in der Forschung kaum vertreten, so scheiden sich die Interpretationen bei den andern beiden Deutungen. Eine mittlere Lösung vertritt SCHWEIZER, der erwägt, ob Jesus ein jüdisches Weisheitswort aufgenommen und es auf Gott bezogen habe oder ob die Gemeinde in einem solchen Weisheitswort Jesu Geschick dargestellt sah und es darum auf Jesus bezog.³⁵

- 32) Dafür spräche das im AT auf Gott bezogene Bild vom schützenden Vogel und die Sammlung Israels (vgl. Dtn 32,11; Jes 31,5; Ps 36,8; 102,23; 106,47; Jes 52,12LXX; 2Makk.1,27, nach SCHWEIZER, Mt, 290), möglicherweise auch die Parallele zum Jerusalemwort in 5Esr 1, 30-33, wo die gleiche Aussage auf Gott bezogen ist (vgl. aber SCHULZ, aaO. 349 A194; STECK, aaO. 230 A6), dagegen spricht aber der theologische Passiv ἀφίεται in Lk 13,35a, der Gottes Handeln umschreibt (SCHULZ, ebd., auch STECK, aaO. 228 A2/4.)
- 33) Dafür spricht nach HOFFMANN, aaO. 173f, dass das Jerusalemwort sowohl bei Lk wie Mt als Jesuswort wiedergegeben wird; ferner die Differenz zwischen präsentischen Partizipien in der Anrede (V 34a) und den Aoristen von V 34b, die eine Differenzierung der Adressaten zulasse. Zudem spiegle die Identifikation des Sprechers mit dem Prophetengeschick eine Erfahrung in Analogie zu derselben. Sprecher und Sender sind nicht identisch. (vgl. aber SCHULZ, aaO. 349 A194. 353 A216; STECK, aaO. 54.231).
- 34) BULTMANN, aaO. 120; STECK, aaO. 53f.231; SCHULZ, aaO. 349. 351; vgl. auch SCHWEIZER, Mt, 284: "Zur Weisheit die im Griechischen, Hebräischen und Aramäischen weiblichen Geschlechtes ist, passt das Bild vom Vogel der wie unser Wort 'Henne' im Griechischen weiblichen Geschlechtes ist, und vom Sammeln unter ihre Flügel". Schwierig wird aber bei der Deutung auf die Weisheit die in jüdischen Schriften nirgends bezeugte Vorstellung von einer Rückkehr der Weisheit mit dem Messias (dh. dem 'Kommenden') und die Verbindung verschiedenartiger Elemente des Weisheitsmythos, die in den Text eingetragen werden müssten (HOFFMANN, aaO. 176; SCHWEIZER, Mt, 285), weshalb HOFFMANN LkV 35b als sekundäre, christliche Gemeindebildung beurteilt (177). Mt vollzog die Identifikation Jesus/Weisheit (SCHWEIZER, Mt 291f; SCHULZ, aaO. 352).
- 35) SCHWEIZER, Mt, 285: die atl.-jüdischen Vorstellungen der personifizierten Weisheit als Darstellung des weisen Handelns (des fernen)

e) Weisheits- und Jerusalemwort (Zusammenfassung).

In den eben genannten Logien(gruppen) ist die Vorstellung der Sendung von Propheten durch die Weisheit und ihrer gewaltsamen Abweisung voll entfaltet. Jesus und der Täufer werden darin nicht ausdrücklich genannt, gehören jedoch nach dem Verständnis von Q zu diesen prophetischen Boten der Weisheit. (Dass beide in die Prophetenaussage einbezogen wurden, lässt sich nach HOFFMANN aus Lk 7,33-35 par erschliessen, wo sie ausdrücklich genannt werden.)³⁶ In beiden Logien hat die Abweisung des letzten Boten Jesus das unmittelbar bevorstehende Gericht über "dieses Geschlecht" zur Folge.

3.1.3. Andere Texte der Logienquelle

Neben dieser vollen Entfaltung der Vorstellung finden sich auch in andern Logien von Q einzelne Elemente derselben.

a) Das Gleichnis von den nicht zum Spielen gekommenen Kindern Lk 7,33ff/Mt 11,18f enthält sie implizit:

(1) Vermutliche Q-fassung von Lk 7,33-35/Mt 11,18f:

Es kam Johannes, ass nicht, trank nicht und sie sagen: er hat einen Dämon, es kam der Menschensohn, ass und trank, und sie sagen: siehe, ein Fresser und Säufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern. Doch die Weisheit wird von ihren Kindern gerechtfertigt. (= Lk 7,35)

(2) In der Deutung des Gleichnisses von den nicht zum Spielen gekommenen Kindern wird durch den schwierigen Schlusssatz "doch die Weisheit wurde von ihren Kindern gerechtfertigt" das "Gekommensein" des

Gottes auf Erden (Spr 8,22-9,1ff.Sir 24,4-17), ihrer vergeblichen Suche nach Aufnahme bei den Völkern, ihr Wohnen in Jerusalem und ihre enttäuschte Rückkehr zum Himmel (1 Hen 42) boten sich der frühen Gemeinde als Deutungshilfen an, um Jesu Kommen, Dienen, Geschick und Rückkehr zu Gott darzustellen (291f); vgl. STECK, aaO. 232ff; SCHULZ, aaO. 350 A199.

36) HOFFMANN, aaO. 230 A41.

Täufers und des Menschensohnes als Sendung durch die Weisheit präzisiert.³⁷ Sendung durch die Weisheit und Ablehnung durch "dieses Geschlecht" stimmen mit der Vorstellung von Lk 11,49ff par überein. Die Gerichtsansage fehlt dagegen und die Benennung Menschensohn wird auf den irdischen Jesus übertragen. Zudem wird die Geschicksaussage "mit spezifischen Zügen des irdischen Lebens des Johannes und Jesu gefüllt".³⁸ Aus der ausdrücklichen Nennung des Täufers und Jesu in Lk 7,33-35 par im Kontext der Prophetengeschicksaussage sieht HOFFMANN die Vermutung bestätigt, "dass Q in Lk 13,34f und 11,49-51 auch Johannes und Jesus in die erweiterte Prophetenaussage einbezog".³⁹ Nach HOFFMANN sprengt hier die Menschensohnbezeichnung das weisheitliche und prophetische Verständnis Jesu (und des Täufers) als Weisheitsboten, indem sie den vom Täufer verkündigten Feuerrichter bezeichne, wie aus dem Kontext des Logions ersichtlich sei; nach SCHWEIZER dagegen muss die Bedeutung hier offenbleiben.⁴⁰

b) Im Rätselwort vom Jonazeichen Lk 11,31f/Mt 12,41f zeigt das Element vom Gericht über dieses Geschlecht und der Kontext von V30 der dieses Gericht auf den Menschensohn deutet (der in seinem Kommen ein Zeichen desselben sein wird), ebenfalls in die gleiche Vorstellungstradition.⁴¹

- 37) HOFFMANN, aaO. 180f; auch SCHWEIZER, Mt, 168.171f; wegen der verschiedenen Bezugspunkte im Gleichnis ('dieses Geschlecht') und der Deutung (Johannes und Jesus) wird die Verbindung von Gleichnis und Interpretation meist als sekundär betrachtet (vgl. bei HOFFMANN, aaO. 224 A122 zit. Autoren). Bereits in Q folgte aber die Deutung dem Gleichnis (227.225f). Durch die Interpretation wird ein neuer, die ursprüngliche Intention des Gleichnisses sprengender Akzent gesetzt: die Kinder der Weisheit nehmen die zwei Boten der Weisheit auf und geraten so in Gegensatz zu 'diesem Geschlecht' (229.228), vgl. auch SCHWEIZER, Mt, 168; SCHULZ, aaO. 386).
- 38) HOFFMANN, aaO. 180.224f; vgl. SCHWEIZER, Mt, 171f; SCHULZ, aaO. 382ff.379-386.
- 39) HOFFMANN, aaO. 230.
- 40) aaO., 180.231; vgl. SCHWEIZER, aaO. 168.171f.
- 41) aaO., 181.181 A92 (Literatur).

Vermutliche Q-fassung von Lk 11,31f/Mt 12,41f:

Die Königin von Süden wird im Gericht mit diesem Geschlecht auftreten und es verurteilen, denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören, und siehe, hier ist mehr als Salomo. Die Männer von Ninive werden im Gericht mit diesem Geschlecht auftreten und es verurteilen, denn sie taten Busse auf die Predigt des Jona hin, und siehe, hier ist mehr als Jona.

(Die Q-fassung entspricht ausser τῶν ἀνθρώπων der Lk-gestalt).

c) Falls sich das Logion von der Heimatlosigkeit des Menschensohnes

Lk 9,58/Mt 8,20 (Q = Lk-fassung) ursprünglich auf die heimatlose Weisheit und die Heimatlosigkeit ihrer Boten bezog, wie einige Forscher annehmen⁴², dürfte auch hierin ein Element der weisheitlich-prophetischen Tradition verwendet sein.

d) Schliesslich wird sowohl von STECK als auch von HOFFMANN auf Lk 6,22/Mt 5,11f hingewiesen:

(1) Vermutliche Q-fassung von Lk 6,22f diff. Mt 5,11f:

Selig seid ihr, wenn sie euch (hassen und wenn sie euch ausschliessen) schmähen (und verfolgen) und Arges wider euch reden um des Menschensohnes willen. Freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn gross ist im Himmel, denn ebenso taten sie den Propheten, die vor euch gewesen sind.

Mt-fassung:

Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Arge wider euch reden

um meinetwillen
und damit lügen

freuet euch
und frohlocket
weil euer Lohn gross ist
in den Himmeln.

Lk-fassung:

Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch ausschliessen und schmähen und euren Namen als einen bösen ächten um des Menschensohnes willen

freuet euch an jenem Tage
und frohlocket,
denn siehe, euer Lohn ist gross
im Himmel.

42) Vgl. die bei HOFFMANN, aaO. 181 A94 genannten Autoren, Eine Identifikation von Weisheit und Jesus ist aber für Q noch auszuschliessen (182.182 A95).

Mt-fassung:

Denn ebenso haben sie die Propheten verfolgt, die vor euch gewesen sind.

Lk-fassung:

Denn ebenso taten ihre Väter den Propheten.

(2) In der traditionellen Prophetengeschickvorstellung wird hier die Erfahrung der Abweisung der Jesusboten "um des Menschensohnes willen" reflektiert.⁴³

3.1.4. Zusammenfassung

Die für unsere Untersuchung entscheidenden Texte der Logienquelle sind Wehespruch mit Weisheitswort (Lk 11,47Q + Mt 23,31Q, Lk 11,49-51Q) und Jerusalemwort (Lk 13,34fQ).

(1) In der ersten Logiengruppe muss die folgende Darstellung vor allem die Bedeutung und Funktion der Drohung der Weisheit erklären. Dies hängt jedoch mit der schwierigen Frage nach dem "Sitz im Leben" der Logiengruppe zusammen. Ferner muss noch aufgezeigt werden, inwiefern in dieser Logiengruppe eine implizite Deutung des Todes Jesu liegt. Voraussetzung einer Deutung des Todes Jesu muss das Verständnis Jesu als Prophet für Q sein. HOFFMANN schliesst dieses Vorverständnis aus der Parallelisierung von Täufer und Jesus im Kontext der Prophetenaussage von Lk 7,33-35 par. Dieselbe Schlussfolgerung wird auch von STECK und in seinem Gefolge von SCHULZ aus der Logienquelle gezogen (vgl. dazu 5.1. und 5.2.2.). Ob das Weisheitswort jüdischer oder christlicher Herkunft ist, ist für die Vorstellung des Prophetengeschicks nicht relevant, da es in jedem Fall in judenchristlicher, weisheitlich geprägter und apokalyptisch ausgerichteter Theologie rezipiert wurde.

43) STECK, aaO. 260.283f sieht darin die Verbindung der Prophetengeschickvorstellung mit der Tradition vom Leiden des Gerechten vollzogen (vgl. im ff.); HOFFMANN, aaO. 182.

(2) Grösser sind die Schwierigkeiten, die das Jerusalemwort stellt. Die zentrale Problematik liegt in der Unsicherheit des sprechenden Subjektes eines solch harten Gerichtswortes. Die in Frage kommenden Möglichkeiten (Weisheit oder Jesus) beeinflussen die Interpretation beträchtlich. Ist Jesus das sprechende Subjekt, steht er ausdrücklich in der Reihe der abgewiesenen Boten und ist unterschieden vom Sendenden. Das Gericht ist dann die direkte Folge seiner Abweisung und der dieses vollziehende Menschensohn ist mit dem Abgewiesenen identisch (vgl. HOFFMANN'S Lösung in 5.2.1.). Ist dagegen die Weisheit Sprecherin, handelt es sich um ein übergeschichtliches Subjekt, das sich mit dem Geschick der Propheten identifiziert. Das Gericht erfolgt dann als Folge einer langen Geschichte der Prophetenverfolgungen und wird von zwei unterschiedenen Gestalten (Weisheit und Menschensohn) bestimmt (vgl. die Lösung von SCHULZ in 5.2.2.). Vom Text her kann diese Frage nicht einwandfrei beantwortet werden. Immerhin scheint mir HOFFMANN'S Lösung vom Inhalt her wahrscheinlicher, wenngleich sie in der Argumentation von V 34 problematisch ist.

(3) Von besonderem Interesse dürfte auch Lk 6,22f diff. Mt 5,11f sein, weil hier die Vorstellung entgegen ihrer ursprünglichen polemischen Funktion heilsparänetisch verwendet und auf christliche Prediger übertragen wurde. Wenn alttestamentliche Propheten und urchristliche Prediger in einer Linie gesehen werden, legt sich auch der Einbezug Jesu als prophetischer Bote nahe. Zudem zeigt sich in dieser heilsparänetischen Anwendung die Möglichkeit einer Motivverbindung mit andern Vorstellungen (z.B. Leiden des Gerechten), die dem Tod Jesu positive Bedeutung beimessen (vgl. dazu STECK im ff.).

3.2 Die Prophetenaussagen in andern frühen Traditionen

3.2.1 Die Winzerparabel Mk 12,1-12

Von besonderem Interesse für die Prophetengeschicksvorstellung ist die Parabel von den bösen Winzern Mk 12,1-12 (par Mt 21,33-46 Lk 20,9-19). Sie ist eine der schwierigsten und umstrittensten Parabeln der Evangelien.⁴⁴

(1) Unbestritten ist in der Forschung der Einfluss alttestamentlicher Motive wie Jes 5,1-7; Jer 7,21-28 ("unheilsgeschichtliche Konzeption" der wiederholten Prophetensendungen und -abweisungen) und Ps 118,22f auf die Parabel, sowie ihr Charakter als "prophetische Gerichtsrede" oder "Gerichtsgleichnis".⁴⁵

(2) Wie in Q ist neben dem Sendungsgedanken das Motiv der Prophe-tenverfolgung in verallgemeinernden Aussagen verwendet und die Klimax in der Sendung des Sohnes bezieht diesen in die Reihe jener abgewiesenen Boten ein.⁴⁶

(3) Kontrovers ist dagegen die literarische Gattungsbestimmung von Mk 12,1-12, mit der auch die Echtheitsfrage zusammenhängt:

— seit A. JUELICHER wird die Parabel oft als Allegorie und damit als Gemeindebildung beurteilt (so BULTMANN, KUEMMEL, STECK, HAHN, SCHWEIZER ua.).⁴⁷

44) Vgl. die Uebersicht bei BLANK, Sendung, 11-19.

45) Vgl. BLANK, aaO. 14 A16.15f.18.; HENGEL, Gleichnis, 33; zur unheilsgeschichtlichen Konzeption vor allem STECK, aaO. 269ff.

46) Dass es sich hier um den atl. Sendungsbegriff in Analogie zur prophetischen Sendung handelt, betont BLANK, aaO. 17 gegenüber HAHN, Hoheitstitel, 315f und SCHWEIZER, *vi*os in: ThWNT VIII, 376.380, die den Sendungsbegriff auf judenchristlich-hellenistische Tradition zurückführten. (Vgl. BLANK, 13 A13).

47) BULTMANN, aaO. 191; KUEMMEL, Gleichnis, 207 A4; SCHWEIZER, Mk, 136f; STECK, aaO. 269 A3 (Literatur); vgl. BLANK, aaO. 11A1; HENGEL, aaO. 2f; HAHN, aaO. 316 A1.

- andere beurteilen sie als echtes Gleichnis Jesu (DODD, JEREMIAS).⁴⁸
- eine mittlere Lösung versteht Mk 12,1-12 als ein stark allegorisiertes Gleichnis mit mehreren voneinander unterscheidbaren Schichten. Ein möglicherweise echter Kern erhielt innerhalb der ältesten katechetischen Verkündigung seine Formulierung (HENGEL, VAN IERSEL, ähnlich LEON-DUFOUR, HAENCHEN, BLANK).⁴⁹

Entsprechend diesen Vorentscheiden differieren die Interpretationen der Pointe(n) und die Abgrenzung des vorsynoptischen Bestandes der Parabel. (Meist wird Mk 12,1-9 als ursprünglicher Kern beurteilt, wobei aber auch erwogen wird, ob nicht die Deutung V10-11 schon vor Mk zur Parabel gehörte.)⁵⁰

(4) Für unsere Frage ist die in Mk 12,1ff bezeugte Prophetenvorstellung bedeutsam, die in die gleiche alttestamentlich-jüdische Vorstellungstradition verweist wie jene in Q verwendete und damit — wie BLANK mit Nachdruck bemerkte — Berührungen und Gemeinsamkeiten zwischen den Q-stoffen und den vormarkinischen Traditionen auf vorliterarischer Ebene nahelegt.⁵¹

-
- 48) DODD, Parables, 96-102; JEREMIAS, Gleichnisse, 67-75, (vgl. SStTb 43,59-55: "Mk 12,1ff ist nicht eine Allegorie, sondern ein an reale Verhältnisse anknüpfendes Gleichnis", 55); Uebersicht bei BLANK, aaO. 11 A3-5; VAN IERSEL, Sohn, 124f.132ff (zitiert auch LAGRANGE als Vertreter der Echtheit, 129); STECK, aaO. 269 A3; HENGEL, aaO. 1-6.
- 49) HENGEL, aaO. 7-9.29-39 bes. 31-33; VAN IERSEL, aaO.129.143ff LEON-DUFOUR, Parabole, 367-369 wählt statt "traits allégoriques" die Bezeichnung "traits significatifs" und unterscheidet drei Schichten: a) das ursprüngliche Gleichnis Jesu (V 1-9), b) das vorsynoptische Stadium mit Ps 118 + Lk 20, 18=Mt 21,44, c) die 3 synoptischen Rezensionen (383); HAENCHEN, Weg, 396-405 deutet Mk 12, 1ff konsequent von Jes 5,1-7 aus; BLANK, aaO. 13f spricht von "typologischen Zügen" und betont den Charakter als Gerichtswort (vgl. im ff.).
- 50) Für ursprünglichen Bestand von V1-9 vor allem STECK, aaO. 269 A3; VAN IERSEL, aaO. 125ff; anders dagegen BLANK, aaO. 25ff.39.
- 51) BLANK, aaO. 40.

(5) Auffälligerweise wird sowohl in Mk 12,10f als auch in Lk 13,35 par nach einer Gerichtsansage die Wende im Schriftzitat aus Ps 118 ausgesagt, wobei der im Jerusalemwort verwendete V 26 den eschatologischen Aspekt (Parusie), die im Winzergleichnis zitierten Verse 22.23 stärker den christologischen Aspekt (Auferstehung) darstellen.⁵²

BLANK schliesst aus diesen auffälligen Uebereinstimmungen: "Wir haben es mit zwei verschiedenen Ausprägungen ein und derselben Grundvorstellung zu tun, wonach Sendung und Geschick Jesu nach Analogie zu und im Zusammenhang mit Sendung und Geschick der Propheten verstanden wurden ... Wenn in beiden Texten der Psalm 118 herangezogen wurde, ... dann liegt der Schluss nahe, dass der Psalm 118, der nach der jüdischen Tradition das grosse Passa-Hallel abschliesst, in der urchristlichen Schriftinterpretation bei der Deutung von Tod und Auferstehung Jesu eine Rolle gespielt haben muss."⁵³

3.2.2. Andere Traditionen

a) Auch bei Paulus wird in 1Thess 2,14-16 dieselbe alte judenchristliche Tradition, die der christologischen Konzeption von Mk 12,1ff zugrunde liegt, bezeugt, obschon Paulus "dieses Verständnis des Todes Jesu sonst nicht vertritt".⁵⁴

52) BLANK, aaO. 24.

53) Ebd.

54) BLANK, aaO. 25f,39; vgl. B. RIGAUX, Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens, 444-448; O. MICHEL, Fragen zu 1Thess 2,14-16, 50-59; R. SCHIPPERS, The Pre-Synoptic Tradition in 1 Thessalonians II 13-16, NovTest 8, 1966, 223-234 zitiert DIBELIUS, ORCHARD, SCHOEPS, DODD, SCHELKLE, BAMMEL, WILCKENS, TOEDT als Zeugen für das Urteil über traditionelle Judenpolemik in 1 Thess 2 und weist auf die unpaulinische Terminologie und Theologie der Verse (233.224); ähnlich auch STECK, aaO. 275.274 A2.

(1) 1Thess 2,15f:

(weil auch ihr ebendasselbe von euren eigenen Volksgenossen erlitten habt, wie sie von den Juden...) ... welche auch den Herrn getötet haben, Jesus, und die Propheten und uns verfolgt haben und Gott nicht zu gefallen suchen und gegen alle Menschen feindselig sind, indem sie, um das Mass ihrer Sünden jederzeit voll zu machen, uns wehren, zu den Heiden zu reden, damit sie gerettet werden. Doch das Zorngericht ist endgültig über sie gekommen.

(2) Vorstellung und Terminologie stimmen ganz mit der von Mt 23,31ff par überein: die Tötung Jesu steht in der Reihe der Prophetenmorde und der Verfolgung urchristlicher Missionare und wird in scharfer, verallgemeinernden Polemik "den Juden" zur Last gelegt.⁵⁵

b) Der gleiche Vorwurf kehrt am Ende der Stephanusrede Apg 7,52 wieder, wo in derselben polemischen Schärfe argumentiert wird, indem die — wie in Mk 12,1ff und 1Thess 2,15f — um den Tod Jesu erweiterte traditionelle Prophetenaussage verwendet wurde.⁵⁶

(1) Apg 7,52:

Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und sie haben die getötet, welche von dem Kommen des Gerechten vorher verkündigten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid...

(2) Für Apg 7 ist allerdings die Frage der Scheidung von Tradition und Redaktion noch immer nicht geklärt, weshalb auf die Verwendung dieses Beleges verzichtet werden muss.⁵⁷ STECK sieht in dieser "hellenistisch-judenchristlichen Predigt" eine Parallele zu den "Missionsreden der Apg vor Juden", die eigentlich auf die "Erweckung Israels" zielen und denen ebenfalls die traditionelle Prophetenvorstellung

55) RIGAUX, aaO. 445-447; STECK, aaO. 274.276f; BLANK, aaO. 26.

56) STECK, aaO. 265-269; vgl. SCHEKLE, Passion Jesu, 31f.

57) STECK, aaO. 266 A6 schliesst sich HAHNS Analyse an, die für Apg 7 drei Schichten erarbeitete: a) ein jüdisches Geschichtssummarium aus der hellenistischen Synagoge (V 2-34); b) eine vorlukanische, judenchristl.-hellen. Erweiterung (V 25.35-52a.53) ev. mit bes. Vorlage für V 52a.53; c) redaktionelle Eingriffe und Gestaltung in V 52b (aaO. 382-385).

lung zugrunde liege. Dieser Predigttypus gehört nach STECK "einer sehr frühen Stufe hellenistisch-judenchristlicher Tradition" an.⁵⁸

3.2.3 Zusammenfassung

Der Ueberblick über die frühen Traditionen des hellenistischen Christentums zeigte dieselbe Vorstellung wie die Logienquelle.

(1) Wichtig für unsere Untersuchung ist die Winzerparabel Mk 12 V 1-12. Die umstrittene Frage nach der literarischen Gattung kann am ehesten so beantwortet werden, dass die Parabel als eine von der Gemeinde stark allegorisierende, heilsgeschichtliche Darstellung des Geschickes Jesu bezeichnet wird, die vermutlich im Anschluss an ein Gleichnis entstanden sein dürfte. Die differenzierte Interpretation von BLANK hat einige Wahrscheinlichkeit für sich (vgl. 5.2.).

(2) 1Thess 2,14-16 und Apg 7,52 dienen lediglich der Stützung der Ergebnisse für die synoptische Tradition, da sie zeigen, dass auch ausserhalb der Evangelien die Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick bekannt war. Sie wirken aber zusehr als "erratische Blöcke" in ihren jeweiligen Traditionen, als dass auf ihnen ein Eigengewicht läge.

3.3 Der Tod Jesu als Prophetengeschick (Ergebnisse)

Der kurze Ueberblick zeigte, dass sowohl in der Logienquelle, als auch in andern frühen Traditionen eine Vorstellung lebendig war, die den Tod Jesu in der Linie alttestamentlicher Prophetenverfolgungen und -tötungen interpretierte, wobei eine fast stereotype, allgemein

58) STECK, aaO. 267 A4-6, 268.269; vgl. HAHN, aaO. 385-387 (für frühe Tradition spricht: Jesus als Prophet ohne Verbindung zur Messianität, Konzeption der Erweckung Israels).

formulierte Aussage verwendet wurde, die von Sendung und gewaltsamer Abweisung dieser Propheten sprach und den unbussfertigen Schuldigen das Gericht androhte. In Q wurde Jesus dabei nicht explizit in diese Aussage eingeschlossen, gehörte aber durch die Parallelisierung mit dem Täufer zu dieser Prophetenreihe, ja, schloss diese als deren letzter abgewiesener Bote ab, indem seiner Tötung das unmittelbare Gericht über Israel folgte. Die entscheidende Bedeutung Jesu als letzter Prophet konnte allerdings mit dieser Vorstellung nicht mehr formuliert werden, weshalb schon in der Logienquelle andere Traditionen, besonders die Weisheits- und Menschensohntradition, die Prophetenaussage überlagerten und modifizierten. In die Prophetenaussage dagegen ausdrücklich einbezogen wurde der Tod Jesu in den andern frühen Traditionen neben Q, die dieselbe Anschauung übernahmen (Mk 12,1-12; 1Thess 2,14-16; Apg 7,52). Herkunft und Gestalt dieser Prophetenvorstellung erarbeitete O.H. STECK in seiner grundlegenden Monographie zur Ueberlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes, wo diese Vorstellung beheimatet ist. Auf diese Monographie berufen sich alle neueren Studien zur Logienquelle und zu Mk 12 nach 1967, weshalb sich eine ausführliche Darstellung derselben rechtfertigt. Sie ist deshalb von Bedeutung für unsere Untersuchung, weil hier die alttestamentlichen Hintergründe, die Funktion und theologische Relevanz der Aussage in einer grundlegenden Analyse geklärt werden. Gerade für die Logienquelle scheint die Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick die grundlegende Deutungskategorie zu sein und anstelle des fehlenden Passionskerygmas (vgl. vormarkianische Tradition!) zu stehen. STECKS These ist daher besonders für Q von Bedeutung.

B) DAS MOTIV VOM GEWALTSAMEN PROPHETENGESCHICK IN JUDENTUM UND CHRISTENTUM

4. DIE DEUTERONOMISTISCHE PROPHETENGESCHICKVORSTELLUNG IM ALTEN TESTAMENT UND SPAETJUDENTUM (THESE STECK)

4.1 Gestalt und Funktion der Prophetenaussage in AT und Judentum

Nach den Beobachtungen von STECK zeigt die in Q und andern frühen Traditionen verwendete traditionelle Prophetenaussage immer dieselben typischen Merkmale:

- sie ist generell formuliert ("die Propheten") und historisch ungedeckt;
- sie wird ohne Schriftbegründung und meist polemisch gebraucht;
- ihr Subjekt ist immer Israel, dh. die jetzige Generation bzw. ihre Vorfahren. Sprachlich wird dies entweder in einer ungegliederten Einheit ("wir") oder in eine in Vorfahren ("unsere Väter") und Zeitgenossen ("wir") gegliederte Einheit ausgesagt, was jedoch inhaltlich in beiden Fällen die Einfügung des Beters in den Schuldzusammenhang und die Uebernahme der historisch nicht begangenen Vaterschuld implizierte;
- in transitiven Geschickverben ("töten, verfolgen") wird Israel als Täter der Prophetentötungen dargestellt, die betroffenen Propheten sind immer Aussageobjekt.⁵⁹

STECK sieht den Ursprung dieser stereotypen, generellen Geschicksaussagen im deuteronomistischen Geschichtsbild, wo eine feste Vorstellungstradition mit den zwei Elementen "Wirken der Propheten" und "Abweisung der Propheten" das Moment der Prophetenverfolgung und -tötung in allgemeiner Formulierung enthält.⁶⁰ Die älteste voll

59) STECK, aaO. 15 + A1/4.92f.102.125.161.219.317f; vgl. schon SCHOEPS, Prophetenmorde, 128 (zit. STECK, 15 A2).

60) STECK, aaO. 18: Aufbau, Struktur, Wortgebrauch und der generelle Begriff "die Propheten" stimmen immer überein (62f). Die zweiteilige Struktur (Sendung/Abweisung) wird in Lk 11, 49Q 13,34 (indirekt, insofern das Subjekt durch Propheten in Israel wirksam war), Apg 7, 52; Mk 12,2f.4.5.6-8; sowie Jak 5,10 Mt 22,1ff verwendet (100 + A5-6).

ausgebildete Gestalt der Vorstellung weist Neh 9,26.30 auf:

... sie (= unsere Väter) wurden ungehorsam und lehnten sich auf wider dich und kehrten deinem Gesetz den Rücken und brachten deine Propheten um, die sie vermahnten, um sie zu dir zurückzuführen und verübten überaus Lästerliches... (V 26)

... sie lehnten sich auf und waren halsstarrig und gehorchten nicht (V 29)

... so hattest du viele Jahre lang Geduld mit ihnen und vermahntest sie durch deinen Geist, durch deine Propheten; aber sie hörten nicht darauf. Darum gabst du sie den Völkern in den heidnischen Ländern preis. (V 30)

Innerhalb eines grossen Bussgebetes aus nachexilischer Zeit wird allen Propheten der israelitischen Königszeit ein — als Tötung interpretiertes — gewaltsames Geschick zugeschrieben.⁶¹ Da die Tötung der vorexilischen Propheten für Neh 9,26 Ausdruck einer generellen Abweisung der von Gott stets neu gesandten Propheten und ihrer Umkehrbotschaft ist, kommt darin der permanente Ungehorsam Israels (seine "Halsstarrigkeit") zum Durchbruch und verursacht Jahwes Strafgericht in den Katastrophen von 722 v.Ch. (Ende Nordreich) und 587 v.Ch. (Ende Südreich). Damit wird auch die Zielrichtung dieser Pauschalanklage deutlich: sie apostrophiert den andauernden Ungehorsam des vorexilischen Israel, ist also eigentlich eine Israelaussage (vgl. STECKS Titel!)⁶² Diese auf deuteronomistische Tradition zurückgehende Prophetenaussage interpretiert in einer theologischen Reflexion die Verslossenheit ganz Israels als Ursache der Katastrophen (722/587) und konkretisiert sie im Gewaltvollen Vorgehen gegen die Propheten: "Die Vorstellung ist somit schon an ihrem Ursprung eine theolo-

61) STECK, aaO., 61f, das einen geschichtlichen Rückblick (V 6-13) und eine Klage (V 32-37) enthaltende Bussgebet Neh 9,5-37 gehört zur dtr Tradition (76.113).

62) aaO., 63ff. In Neh 9 stehen V 30 (Vermahnung, Prophetensendung, Nichthörenwollen, Preisgabe an die Heiden) und V 26 (Auflehnung und Gesetzesungehorsam Israels, Prophetentötungen) parallel, dh. das 'Nichthören' (gegen Jahwe) äussert sich in der gewaltsamen Behandlung, Verspottung und Tötung der Propheten (Ungehorsam Israels im Hinblick auf das Leben der Boten). Zu den Vorstufen vgl. 66-77.244.317.

gische Aussage über Israel im Gewande einer geschichtlichen über die Propheten".⁶³ Das treibende Motiv der Aussage ist der Rückschluss von der erfahrenen Katastrophe auf deren Ursache: "In der Aussage von der Tötung der Propheten generell durch das vorexilische Israel (Neh 9,26) verschafft sich dieses treibende Motiv nur einen letzten, unüberbietbaren Ausdruck."⁶⁴

4.2 Ueberlieferung, Modifikationen und theologische Vermittlung der Prophetenaussage

a) Nachwirkungen: STECK weist nach, dass diese theologische Erklärung der zum Exil führenden Katastrophen (wie sie Neh 9,26ff zeigte) auch in nachexilischer Zeit lebendig geblieben war und in gewissen Kreisen des Spätjudentums, der rabbinischen Tradition und des Urchristentums nachwirkte.⁶⁵ Da nirgends eine Schriftbegründung für diese generelle Aussage gegeben wird, muss es sich nach STECK um eine nicht literarisch vermittelte, lebendige Tradition handeln, die den Zusammenhang mit dem dtr Geschichtsbild nicht verlor.⁶⁶

b) Wurzeln: (1) Eine erste Wurzel dieser lebendigen Ueberlieferung liegt nach STECK in den Bussgebeten und Sündenbekenntnissen der exilischen und spätjüdischen Zeit in Palästina.⁶⁷ In diesen Gebeten und Bekenntnissen wurde das dtr Geschichtsbild über die Ereignisse von 722/587 v.Ch. hinaus weiterentwickelt, indem der Beter sich als unter dem seither andauernden Gericht verstand und dieses in der Zerstreuung, Fremdherrschaft und in den aktuellen Bedrängnissen der

63) STECK, aaO., 317.

64) aaO., 79. vgl. 78.67.A7.

65) aaO., 81-105.106.317.

66) Ausser Röm 11,3 begegnet die Vorstellung auch nie als Schriftzitat; STECK, aaO. 103.106.

67) aaO., 110-121, ausser Neh 9,5-37 in Esr 9,6-15; Dan 9,4b-19; Bar 1,15-3,8 (zu Qumran vgl. 117-121).

nachexilischen Zeit erfuhr. Durch die Einbeziehung ins dtr Geschichtsbild konnten einerseits diese Bedrängnisse theologisch bewältigt, andererseits "ein Ende dieses kontinuierlichen Unheilstatus des Gottesvolkes" in einer Wiederherstellung Israels und in einem Gericht an den Feinden des Volkes (Heidenvölker) in den Blick genommen werden. Damit wurde die Zeit vom Exil bis zur Heilswende eine Zeit der Umkehr und des Gesetzesgehorsams.⁶⁸ Die bis in die eschatologische Zukunft ausgeweitete Vorstellung umfasste so die gesamte Geschichte Israels und übertrug dem Beter auch die Schuld der Vorfahren als seine eigene: "Da Israel noch unter dem Gericht steht, lastet auch noch die gesamte Schuldgeschichte des Volkes, die dieses Gericht beschworen hat, auf ihm."⁶⁹ Ihren Sitz im Leben hatten diese Bussgebete und Sündenbekenntnisse vermutlich in regelmässigen liturgischen Bundeserneuerungen und Klagefeiern zum Gedenken der Ereignisse beim Ende des Südreiches in exilischer und nachexilischer Zeit.⁷⁰

(2) Eine zweite Wurzel der dtr Prophetenüberlieferung ist die Verkündigung (dh. die Umkehrpredigt und Gesetzesbelehrung), deren theologische Besinnung sich im dtr Geschichtsbild Ausdruck verschaffte.⁷¹ Die "Einübung in die Gerichtsdoxologie"⁷² steht nun im Dienst des Aufrufs zur Hinkehr zu Jahwe. In einem neuen Durchbruch wird mit der Sammlung und Heimführung Israels gerechnet und der Hoffnung auf eine umfassende Heilsrestitution Raum gegeben, was vermutlich auf die Integration prophetischer Heilsworte in die dtr Tradition zurückzuführen ist.⁷³

68) STECK, aaO., 122f.

69) aaO., 125; vgl. 127 A2; die Ausweitung korrigierte die ursprüngliche Vorstellung von einer endgültigen Verwerfung Israels in den Ereignissen von 587 v.Ch. (124.139ff).

70) Nach STECK, aaO. 134 A2/10 weisen Esr 9 Neh 9 und Dan 9 auf diesen Sitz im Leben (vgl. auch Klgl; Ps 79; 106; Jes 63,7ff (135f).

71) aaO., 137ff.317; vgl. 72.142.66 A3.

72) aaO., 138 vgl. 139 A2/4.

73) aaO., 141 im Anschluss an H.W. WOLFF, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, Gesammelte Studien zum AT, 1964, 318f. 320.

Ermöglichte diese dtr Vorstellung in den Bussgebeten die theologische Bewältigung der erfahrenen Bedrängnis, so diente sie (gerade durch die Prophetengeschickaussage) in der Umkehrpredigt als Mahntopos vor einem neuen, drohenden Gericht.⁷⁴

c) Modifikationen: Die seit dem Exil erweiterte traditionelle Vorstellung erfuhr im 2. Jh.v.Ch. zur Zeit der syrischen Religionsverfolgung weitere wesentliche Modifikationen:

- nicht nur die Schuld der vorexilischen Vorfahren dauert an, sondern die gesamte Geschichte Israels bis in die Gegenwart der spätnachexilischen Generation (die sich meist als die "letzte" vor der Wende versteht) ist eine Geschichte permanenten Ungehorsams. Erst dieser letzten Generation der Gegenwart wird die Umkehr angeboten.
- das definitive Verwerfungsgericht bringt innerhalb der letzten Generation Israels eine Scheidung in Fromme und Sünder, indem nicht nur die Heiden, sondern Israel selbst neben dem künftigen Heil auch ein künftiges eschatologisches Unheil droht.
- die aktuellen Bedrängnisse der Religionsverfolgungen werden zeitlich mit dem Gericht von 587 v.Ch. verschränkt und das von Gott (in diesen aktuellen Ereignissen) gerichtete Israel theologisch in die Situation von 587 v.Ch. gestellt.⁷⁵

Die so weiterentwickelte dtr Vorstellungstradition ist in fast allen spätjüdischen palästinischen Schriften zwischen 200 v.Ch. und 100 v.Ch. bezeugt, fehlt dagegen in den Schriften des hellenistischen Judentums.⁷⁶

d) Theologische Träger: Als theologische Träger dieses dtr Geschichtsbildes mit der Prophetengeschickaussage in vorchristlicher Zeit kommen nach STECK levitische Kreise in Betracht, die als Umkehrprediger im Land umherzogen und sich in Entsprechung zum Wirken der

74) STECK, aaO. 193 A3 (Belege); 188.143.

75) aaO. 187f; eine bedeutsame Stufe ist in 1Hen 93,1-10 91,12ff. (= 10WApk); 85-90 (= TierApk); Jub 1, 7-26 bes. V12, ua. erreicht (153f.160); vgl. auch PsSal; PsPhilo (Lant 23,7); 4Esr 7, 129f; sy Bar; Bar 4,1 (153ff.187f).

76) Sie fehlt in Weish; 2-4Makk; 1Makk, und im Aristeeasbrief, (aaO.189 A2).

Propheten in der Prophetenaussage reflektierten und ausdrücklich in die Geschickaussage einbezogen.⁷⁷ Durch die Vermischung verschiedener Traditionen im 2.Jh.v.Ch. wurde diese levitisch-deuteronomistische Sicht in den Wirren der Seleukidenzeit auch von andern Gruppen der antihellenistischen Front, der sog. asidäischen Bewegung rezipiert. Diese asidäische Bewegung war eschatologisch orientiert und auf die Umkehr Israels ausgerichtet. Sie bezog ihre Prediger als "Propheten" (Test Jud 18,5), "Weise" (Dan 11,33.35; 12,3.10 ua.) oder "Schriftgelehrte" (1Makk 7,12ff; Jub 1,12 ua.) in die dtr Prophetengeschickaussage ein.⁷⁸ Nach dem Zusammenbruch der asidäischen Bewegung nach 150 v.Ch. muss die Vorstellung von einer komplexen, eschatologisch ausgerichteten und am vorfindlichen Israel orientierten Umkehrbewegung weitergetragen worden sein, die nach STECK am ehesten in pharisäischen Kreisen anzusiedeln ist.⁷⁹

e) Vermittlung: Trotz spärlicher literarischer Belege für die explizite Prophetenaussage (ausser Neh 9,26 vgl. Jub 1,12) ist wegen der engen Verbindung derselben mit dem dtr Geschichtsbild und der weiten Verbreitung desselben in spätjüdischer und urchristlicher Zeit mit einer

77) STECK, aaO. 196-205; der generelle Plural (hanebijm) und die unüberbietbare Sündenaussage (im Hinblick auf das Leben der Propheten) könnten mit dem Selbstverständnis dieser levitischen Umkehrprediger als Nachfolger der oppositionellen, jahwetreuen Prophetenkreise im Nordreich zusammenhängen, zumal auch die dtr.Tradition mit Landleviten verbunden ist (202f. 196-201).

78) aaO. 205-208.161.208 A4-6; während der syrischen Zeit wirkten auch weisheitliche, prophetisch-eschatologische und priesterlich-theokratische Kreise (zum Begriff "Asidäer" nach 1Makk 2,42; 7,12f; 2Makk 14,6 vgl. aaO. 206).

79) aaO. 212 vgl. 209f: die Frage nach dem Selbstverständnis der pharisäischen Bewegung vor 70 n.Ch. ist — wegen fehlender literarischer Selbstzeugnisse — weithin ungeklärt. Ihre Herkunft aus der asidäischen Bewegung, ihre Orientierung am vorfindlichen Israel, der Einbezug von "Schriftgelehrten" in die Prophetenaussage (bes. in rabbin. Texten) spricht jedoch für das dtr Geschichtsbild als ihrem Vorstellungshintergrund (aaO. 210.215).

lebendigen Tradition auch der Prophetengeschickaussage zu rechnen.⁸⁰ Die im Dienst der Erweckung Israels stehende und die aktuellen Bedrängnisse als Gericht für die ganze Sündengeschichte interpretierende Aussage verselbständigte das Element des gewaltsamen Prophetengeschicks gegenüber andern Elementen des dtr Geschichtsbildes (bes. bei Josephus, der rabbinischen und urchristlichen Tradition).⁸¹ Diese Verselbständigung betonte — als äusserster Ausdruck — den Kontrast zwischen Jahwe und dem halsstarrigen Israel und zeigt das in urchristlicher Zeit wachsende Interesse an der Aussage von der kontinuierlichen Zuwendung Gottes (wiederholte Prophetensendungen) und der ebenso andauernden Ablehnung des Volkes (Prophetentötungen), die gerade in der Prophetengeschickaussage am deutlichsten zum Ausdruck kam und die ursprüngliche polemische Nuance noch steigerte. Durch diese Verselbständigung konnten drei theologische Akzente gesetzt werden: 1) lag in der Andauer der Prophetenverfolgungen die Begründung für die weitere Andauer des Strafgerichtes Gottes und der definitiven Einforderung der Gesamtschuld Israels von der letzten Generation der Gegenwart. Damit konnte 2) die Dringlichkeit der Umkehr in der Gegenwart unterstrichen werden, und schliesslich 3) "die Ablehnung auch eines in der Gegenwart 'den Propheten' entsprechend wirkenden Predigers im Blick auf den Täter oder im Blick auf jenen selbst theologisch erfasst werden".⁸²

80) STECK, aaO. 106f.193-195.218ff (kein einziger Beleg ist ausserhalb des dtr Traditionsbereiches nachweisbar!), 195 A5. 218ff.316ff.

81) aaO. 103-105.220f + A4/5. 317.

82) aaO. 221; vgl. 188.318: die um das definitive Gericht erweiterte Aussage wurde in asidäischer Zeit Gemeingut und zeigt eine besondere Affinität zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Belege 220 A6.319.221). Damit konnte die Katastrophe des Jahres 70 ohne Schwierigkeiten und ohne Nennung von 587 v.Ch. in die Vorstellung einbezogen werden (221).

f) Verbindungen: Neben der Selbständigwerdung der Prophetenaussage ist für die Aufnahme der dtr Vorstellung im NT auch die Verbindung ihrer Ueberlieferungsträger mit jenen der Weisheitstradition und ihrer Vorstellungen seit der asidäischen Zeit von Belang (z.B. Bar 3,9ff: die Weisheit wird auf die Sündengeschichte Israels bezogen, tritt aber noch nicht an die Stelle Gottes. Ähnlich wie Sir 24 weilt sie in Jerusalem). Ebenso bedeutsam ist auch die Verbindung mit den ebenfalls in der dtr Vorstellung auftretenden prophetischen Gerichtsworten und Makarismen.⁸³ Einen Bezug zu Vorstellungen eschatologischer Propheten, jüdischer Prophetenviten und Martyrertraditionen lehnt STECK dagegen ab (vgl. anders HOFFMANN A 9). Er sieht dagegen in der ganz andersartigen Vorstellung vom Leiden des Gerechten einen Bezugspunkt zur dtr Prophetenaussage, insofern beide Vorstellungen von denselben theologischen Trägern überliefert wurden, beide also der dtr Vorstellungswelt angehören ohne allerdings in jüdischer Tradition miteinander kombiniert worden zu sein. Eine Ausnahme könnte möglicherweise Dan 11,33f + 12,2f darstellen, weil dort Geschick- und Heilsaussage im Traditionsbereich des dtr Geschichtsbildes zusammengestellt sind. Die Kombination ist jedoch nicht explizit wie z.B. in Lk 6,22f.⁸⁴

83) STECK, aaO. 164f + A5.205-208.222; vgl. 104f.

84) aaO. 240-254, gegen SCHOEPS, Prophetenmorde, 243 A5 (zit. 252 A2); deutlich ist der Zusammenbestand von Geschick- und Heilsaussage in Dan 11, 33f + 12,2f, für die Prophetenaussage spricht: Charakterisierung der Betroffenen als "Weise", dh. asidäische Toralehrer, für die Tradition vom Leiden des Gerechten: Reflexion auf die Betroffenen, (ähnlich 1Hen 103,9ff) die die Auswirkung der akuten Widerfahrnisse am Einzelnen darstellt (vgl. 255 A1). Dan 11+12 gehört ebenfalls zum Traditionsbereich des dtr GB (vgl. auch RUPPERT, Der leidende Gerechte, z.St.) Im hellenistischen Judentum wurden diese Leidensvorstellungen ebenfalls aufgenommen, allerdings losgelöst vom theol. Rahmen des dtr GB (260-263).

4.3 Offene Fragen zu den alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der Prophetenaussage

STECKS Darstellung der Entwicklung der dtr Prophetenaussage lässt einige offene Fragen, bzw. Lücken in der traditionsgeschichtlichen Vermittlung des Motivs erkennen.

(1) Ausser Neh 9,26 und Jub 1,12 ist zwar wohl das dtr Geschichtsbild, nicht aber die Prophetengeschicksvorstellung literarisch belegbar. STECK muss daher aus der Tradierung des dtr Geschichtsbildes, sowie der Beobachtung, dass ausserhalb dieses Traditionsbereiches keine dtr Prophetenaussage überliefert wurde, folgern, dass die Prophetenaussage als integrierender Bestandteil des dtr Geschichtsbildes mittradiert wurde (vgl. 4.2. + A.82).

(2) Offen bleibt auch die Vermittlung der Vorstellung für das NT und die Kombination mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten in Lk 6,22f. Eine literarische Vermittlung ist nicht nachweisbar. Bei einer lebendigen, mündlichen Ueberlieferung ergibt sich aber die Schwierigkeit der nicht bestimmbaren Trägerkreise zwischen 150 v.Ch. und dem 1.Jh. n.Ch. Gerade in diesem Zeitraum ist mit Einflüssen verschiedenster Art (zB. weisheitlicher, apokalyptischer Traditionen) zu rechnen (dazu vor allem HOFFMANN).⁸⁵

Die Richtigkeit der Ergebnisse STECKS für AT und Judentum zu erhärten muss den Alttestamentlern überlassen bleiben. Zur Anwendung dieser Ergebnisse im NT sind in den letzten Jahren Präzisierungen und Korrekturen an STECKS These angebracht worden, die sie einerseits erhärten, andererseits aber eine viel differenziertere und komplexere Situation der Traditionsverbindungen aufzeigen.

85) HOFFMANN, Studien, 161f.

5. DER TOD JESU ALS GEWALTSAMES PROPHETENGESCHICK

5.1 Aufnahme und Verwendung der dtr Prophetengeschicksvorstellung im palästinischen Urchristentum

Das Urchristentum hat die vom Spätjudentum tradierte dtr Prophetengeschicksvorstellung nach STECK in zwei parallelen Traditionssträngen übernommen und je verschieden weiterentwickelt: im frühen palästinisch-judenchristlichen Ueberlieferungsstrang der Logienquelle und im frühen hellenistisch-urchristlichen Traditionsstrang der vormarkinischen Gemeindeüberlieferung. Beide Traditionsstränge sind im Mt-Evangelium miteinander verbunden worden.⁸⁶

5.1.1 Die dtr Prophetengeschicksvorstellung in jüdischen Traditionen innerhalb der Logienquelle (STECK)

a) Wehespruch und Weisheitswort: STECK eruierte als Q-form des Wehespruches Mt 23,29-31 und des Weisheitswortes Lk 11, 49-51a und beurteilt letzteres als jüdisches Traditionsstück welches schon in Q als Drohwort mit dem vorausgehenden Wehespruch (als Scheltwort) und dem interpretierenden Jesuswort V 51b verbunden worden war und zur Gattung der prophetischen Gerichtsworte gehöre.⁸⁷

(1) dtr Elemente: Deutlich sind die Elemente der dtr Prophetenaussage darin erkennbar: Die von der Weisheit gesandten Propheten und Boten werden verfolgt und getötet (traditionelles Weisheitswort Lk 11,49), die Schuld der von den Vorfahren verübten Prophetentötungen dauert an (Wehespruch Mt 23,31, Lk 11,47f)⁸⁸, diese andauernde Propheten-

86) STECK, *Geschick*, 265.289ff.319f.

87) aaO., 28-34.51-53; vgl. 222f.281f.

88) aaO., 31 A2.15 A1.92 A4.160ff, bedeutsam sind dafür die Geschickverben "verfolgen", "töten". Nach STECK denkt Q im Gegensatz zu Mt nur an alttestamentliche Propheten (291.29ff. bes. 30 A1/2.29 A3), auch das Gegnerzitat Mt 23,30 anerkennt die traditionelle Vorstellung (281f. vgl. 184-189.219).

blutschuld wird von der jetzigen Generation nicht übernommen und in der Umkehr bekannt, sondern sie distanziert sich von dieser Schuld-kontinuität (mit dem Gegnerzitat Mt 23,30, δε in Lk 11,47b).⁸⁹ Ob dabei das Gräberbauen (als Ausdruck der Heuchelei) oder die im Zitat und in diesem Tun zum Ausdruck kommende Verleugnung des Schuld-zusammenhangs wehe-würdig ist, bleibt umstritten. Weitere Elemente sind: die Androhung der umfassenden Ahndung dieser Schuld in einem definitiven Gericht (Lk 11,50f), die Qualifikation der Gegenwart als letzte Zeit vor der Wende und der Angeredeten als letzte Generation, von der die Prophetenblutschuld eingefordert wird (Lk 11,50b.51b), die Verlängerung der Aussage über die Propheten hinaus durch Einbezug späterer (dh. nach STECK: vorchristlicher) Prediger ("Gesandte"), zu denen sich auch die Verkündiger des Weisheitswortes zählen.⁹⁰ Schon in der asidäischen Bewegung entstand die Verbindung von Weisheits- und Prophetentradition. Neu ist dagegen in Lk 11,49f das (durch das Rufen der Weisheit nach Umkehr und Gesetzesgehorsam vorbereitete) Auftreten der hypostasierten Weisheit als Subjekt des Gerichtswortes (anstelle Gottes in der Prophetenaussage).⁹¹

89) STECK, aaO., 281.28 A6.280 A3; in Lk 11,47b.48 werde deutlich zwischen Tun der Angeredeten und Tun der Vorfahren differenziert.

90) aaO. 223f.221.282f.32; STECK weist darauf hin, dass in vorchristlicher Tradition nie "die Propheten" durch einen beigeordneten Ausdruck erwähnt werden, wohl aber spätere Prediger (zb. Jub 1,12; Lant 23,7; 4Esr 7,130), auch die Erweiterung der Geschickaussage durch "verfolgen" weise auf die Vertreibung dieser Prediger; nach STECK kann ἀπο τῆς γενεᾶς ταύτης (V 50) nicht in Q gestanden haben, da sonst "dieses Geschlecht" mit der "von Sendung und Geschick der Propheten im Futur sprechenden Weisheit gleichzeitig wäre" (erst in V 51b nach dem Subjektwechsel wird es sinnvoll); es ist also als "nachlukanische, frühe Abschreiberglosse" zu beurteilen, die als "störender Eingriff" wirkt (aaO. 32 A1; dagegen aber HOFFMANN, z,St.).

91) aaO. 225 + A1, auch in Spr 1,22ff; 8,32ff; Sir 24,2ff tritt allerdings die Weisheit schon als handelndes Subjekt auf und spricht in der 1.Pers.sing.; vgl. auch E.ZEUGER, Die späte Weisheit und das Gesetz, 1973, 43-56: im palästinischen Judentum wird die Weisheit als personifizierte, kosmologische Grösse in die Geschichte Israels ein-

(2) Interpretation: STECK sieht den Grund des Weherufes in der Anerkennung der andauernden Vaterschuld ohne Uebernahme der Verantwortung dafür durch die Generation der Gegenwart: "Was dieser Weheruf geisselt, ist also ein Spezialfall von Verweigerung der Umkehr, die in solcher mit Tat und Wort demonstrierten Emanzipation aus der Schuldkontinuität zum Ausdruck kommt."⁹² Der Vorwurf will nach STECK entweder die Angeredeten in ihren eigenen widersprüchlichen Worten fangen, die zwar den Schuldzusammenhang grundsätzlich anerkennen, aber die Konsequenzen daraus nicht ziehen, oder die Gleichheit derselben mit ihren Vätern aufdecken, die gerade in dieser Distanzierung (als Umkehrweigerung) zum Ausdruck kommt. Allerdings muss STECKS Pointe von der Distanzierung durch den Gräberbau allein aus dem Gegnerzitat erschlossen werden (welches STECK als ursprünglich beurteilte). Der Text spricht nur von einer "Kontinuität der Gesinnung und des Tuns" (nicht von einer Schuldkontinuität), was jedoch der dtr Anklage in ihrer Spätform entspricht. Diese Spätform beurteilt die ganze Geschichte Israels als Sündengeschichte und fasst nicht nur die Andauer der vorexilischen Schuld ins Auge.⁹²

b) Jerusalemwort: Auch das Jerusalemwort Lk 13,34f/Mt 23, 37-39 beurteilt STECK als jüdisches Traditionsstück aus der Gattungstradition der prophetischen Gerichtsworte, bestreitet aber die literarische Zusammengehörigkeit mit dem Weisheitswort und die Zugehörigkeit zum Grundbestand von Q. Vielmehr sei es ein ursprünglich selbständiges Ueberlieferungsstück von ungemein polemischer Schärfe (ein "horrendes Gerichtswort").⁹⁴

gebunden (dh. zur "israelitisierten, heilsgeschichtlichen Grösse") mit der Erwählungstradition (bes. Jerusalem!) verbunden und mittels der Schöpfungstheologie mit der Tora identifiziert (wie Sir 24 auch Aristobul um 170 v.Ch., Aristeasbrief um 150-100 v.Ch.). (52)

92) STECK, aaO., 281 + A3 (123f.124 A1).

93) So HOFFMANN, aaO., 163f gegen STECK, aaO. 28 A6.281.187.164 A15.22.

94) aaO. 237.47f.53-57.227.283 + A1; vgl. aber SCHULZ, aaO. 347ff; sowie HOFFMANN, aaO., 172; LUEHRMANN, aaO., 44f.

(1) dtr Elemente: Auch im Jerusalemwort ist die dtr Prophetenaussage mit der Weisheitsvorstellung verbunden und in den typischen Elementen durch diese vermittelt. Mit der doppelten Anrede Jerusalems wird die Stadt als Täterin der Prophetentötungen apostrophiert, was einerseits der dtr Prophetenaussage als Israelaussage entspricht (Jerusalem repräsentiert alle Israeliten), andererseits aber singulär ist, weil in spätjüdischer Tradition Jerusalem weder Subjekt des Ungehorsams, noch betont mit dem gewaltsamen Prophetengeschick verbunden ist.⁹⁵ Dem dtr Geschichtsbild entspricht die Gerichtserwartung, die dem Auszug Gottes aus der Stadt und in der dadurch gegebenen schutzlosen Preisgabe an die Feinde, den Grund zur Stadtzerstörung sieht und diese Katastrophe auf die Abweisung und Tötung der Propheten zurückführt (Scheltwort V 34).⁹⁶ In die generelle formulierte Prophetenaussage sind — entsprechend der Spätstufe der dtr Tradition — auch die spätem, das Wirken der Propheten fortführenden Gesandten einbezogen (nach STECK bezeichnet "die Propheten" mit Artikel alttestamentliche Propheten, "die Gesandten" spätjüdische Prediger wie in Lk 11,49).⁹⁷ Das im Jerusalemwort angedrohte umfassende und

95) STECK, aaO. 53f.80.227. Zugrunde liegt die Vorstellung von Jerusalem als "Mutter aller Israeliten", dagegen fehlen für die Interpretation von "Jerusalem als Sünderin" spätjüdische Belege vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges (227 A8).

96) Die Vorstellung, dass die Zerstörung durch den Auszug Gottes ermöglicht wird, ist traditionell und stammt aus dem dtr Geschichtsbild (aaO., 229 A1.235.220f); gegen BULTMANN, Synoptische Tradition, 121 (der ἀφίεται als "preisgeben" übersetzte) versteht STECK ἀφίεται im futurischen Sinn als "verlassen werden" (theol. Passiv) und verweist auf die sprachliche Parallele in Mk 13,34 und die spätjüdische Vorstellung von der Anwesenheit Gottes im Tempel. Die umstrittene Bedeutung von "euer Haus" (Tempel? Stadt?) ist sachlich unerheblich. (aaO. 228 + A3/4); vgl. auch SCHWEIZER, Mt, 290.

97) aaO. 229f. Die typischen Geschicksverben (Töten, verfolgen) geben dagegen keine historischen Tatbestände wieder, sondern spiegeln die Lebendigkeit der dtr Tradition (229ff.230.77ff.235); vgl. dagegen HOFFMANN, Studien, 174.179ff.

definitive Gericht entspricht dagegen der früheren Gestalt der dtr Vorstellung, die — ohne Ausblick auf eine künftige Umkehrmöglichkeit — dem Volk jede Zukunft nimmt.⁹⁸

(2) Modifikationen: Wie im Weisheitswort modifiziert die Verbindung mit der Weisheitstradition die dtr Prophetenvorstellung im Jerusalemwort: an die Stelle Gottes tritt in der Botensendung die Weisheit (nach STECK ist sie auch Sprecherin des Logions). Sie wohnt (wie in Sir 24,8ff) in Jerusalem, wird aber von Israel verlassen, was eine radikale Weiterbildung der Anschauung ist.⁹⁹ Die Vorstellung der Sammlung als einer Schutzhandlung zur Bewahrung vor dem drohenden Gericht, interpretiert STECK als Aufforderung zum Gesetzesgehorsam und sieht darin einen Konvergenzpunkt zwischen deuteronomistischer und weisheitlicher Tradition, wo sich das Wirken Gottes oder der Weisheit in der gesamten Geschichte Israels in dieser Aufforderung äusserte.¹⁰⁰ Trotz der Ueberlagerung durch die Weisheitsvorstellung (die Sammeltätigkeit der Weisheit, nicht das Wirken der Propheten steht im Vordergrund!) gehören die Momente der ständigen Abweisung im gewaltsamen Prophetengeschick und das unermüdliche Wirken Gottes zur dtr Prophetengeschickvorstellung. "Nichtwollen" kann sowohl aus weisheitlicher, als auch aus dtr Tradition gedeutet werden.¹⁰¹

98) STECK, aaO. 235-237.54f.

99) aaO. 232 + A3/4; vgl. Bar 3,37. In Lk 11,49f blicke die vom Himmel aus sprechende präexistente Weisheit auf ihr Wirken (durch Propheten und Gesandte) voraus; in Lk 13,34f dagegen die in Jerusalem (der spätjüdischen Gegenwart) weilende auf ihr Wirken zurück. (aaO. 232 A3); zur Vorstellung vgl. auch: ZEUGER, Die späte Weisheit und das Gesetz, 43-56.

100) Die Aufforderung zum Gesetzesgehorsam dient in beiden Traditionen der Bewahrung vor dem Gericht: aaO., 186-189.217f.233. Vermutlich ist das Moment des Schutzspendens in der Weisheitstradition aus der ägyptischen maat-Vorstellung übernommen worden (233 A5); zum Vogelvergleich und den Unterschieden bei Mt/Lk vgl. 48-50. 234.

101) aaO., 234 + A2.

Das betonte und mit dem Ascensus-Moment verbundene Element des "Nichtmehrsehens" der Weisheit durch die Angeredeten (V 35b par zu V 35a) entspricht dagegen der Eigenart weisheitlicher Gerichtsrede (zB. Spr 1,28; Sir 15,7; LXX).¹⁰² Schwierigkeiten bereitet der Schluss von V 35b mit der Befristung (*ἕως ἧς*) der "heillosen Folgezeit" nach dem definitiven Verwerfungsgericht und dem Begrüßungsruf aus Ps 118,26 an eine eschatologische Gestalt. Da weder der Ps 118, noch die Weisheitstradition (Spr, Sir, Bar) eschatologische Gestalten kennen, kommt nur die (ebenfalls im Traditionsbereich des dtr Geschichtsbildes bezeugte) Menschensohnavorstellung als Erklärung in Betracht, auch wenn für diese keine Anwendung von Ps 118 belegt ist.¹⁰³

(3) Interpretation. Dann wäre der Sinn von V 35b der, "dass das Gottesvolk die Weisheit keinesfalls sehen wird bis zu dem Zeitpunkt, da es den sein eschatologisches Amt antretenden Menschensohn begrüßt", ¹⁰⁴ und die Vorstellung die, dass die dem Menschensohn eignende Weisheit im Rahmen seines Richtens und Verurteilens vom Volk wieder gesehen werden kann. Das in der Zerstörung Jerusalems hereinbrechende Gericht über Israel wird im Endgericht nicht revidiert, sondern vom Menschensohn bestätigt, was in solcher Radikalität nach STECK nur "unter dem unmittelbaren Eindruck der bevorstehenden Katastrophe Jerusalems" ausgesagt werden konnte.¹⁰⁵ Der konkrete

102) STECK, aaO. 235.232; STECK sieht im Nachdruck auf dem "Nichtmehrsehen" in der Folgezeit die Qualifikation derselben als heillose (weil gott- und weisheitslose) Zeit ohne Umkehrfrist, im Unterschied zur dtr Anschauung von der Andauer des Gerichtes bei der Katastrophe (235 A6); vgl. dagegen HOFFMANN, Studien, 178A 84.

103) Die ebenfalls in dtr Tradition bezeugte und mit der Weisheitsvorstellung verbundene Messiaserwartung scheidet nach STECK aus, da sie der Umkehr Israels zugeordnet ist, die das Jerusalemwort gerade ausschliesse (aaO., 236 + A6).

104) aaO., 237.

105) aaO. 237. Der Zuruf aus Ps 118,26 ist nur mehr Zeichen der Anerkennung des Richters, wie auch die Parallele in 1Hen 62, 5-10 zeige (237 A2).

Anlass dieser auffällig scharfen Apostrophierung Jerusalems und das treibende Motiv zur Bildung dieses Gerichtswortes läge somit in der Erwartung der unmittelbaren Zerstörung der Stadt im jüdischen Krieg (70 n.Ch.).¹⁰⁶

c) Der Heilsruf für die Verfolgten Lk 6,22f par. Die heilsparänetische Aufnahme der dtr Vorstellung in Lk 6,22f zeigt die dtr Elemente in der Kombination mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten. Aus dieser Tradition stammen Makarismen und Freudenaufrufe mit Begründung (V 22-23b), nicht aber der "überschiessende" und gattungsgeschichtlich schwer einzuordnende V 23c.¹⁰⁷

(1) dtr Elemente: Die für die dtr Prophetenaussage typischen Elemente von permanenter Halsstarrigkeit der Adressaten und die Erweiterung der "Propheten" um die gegenwärtig wirkenden Israelprediger werden in den Geschickaussagen V 22f (hassen, schmähen, ausschliessen, euren Namen als einen bösen ächten) aufgegriffen. Auch der Rahmen des dtr Geschichtsbildes ist in dieser heilsparänetischen Traditionsverbindung gewahrt und wird erst durch die christliche Qualifikation der Abweisung als eines um Jesu willen erlittenes Geschick durchbrochen.¹⁰⁸

(2) Interpretation: STECK beurteilt V 22-23b und V23c als parallele Aussagen, die ihren Zusammenhang in der "Geschicksituation der

106) STECK, aaO. 228f.237-239. Zeitlich setzt STECK das Logion zwischen 66 und 70 n.Ch. an als "in oder um Jerusalem gesprochenes jüdisches Gerichtswort" und vermutet die Zugehörigkeit des Trägerkreises zu den Kriegsgegnern der Friedenspartei (239 A3/4).

107) aaO. 257-260; für die Vorstellung vom Leiden des Gerechten im dtr Geschichtsbild ist die Zusammenschau von gegenwärtigen Leidensaussagen und künftigen Heilszusagen typisch (257.254ff); vgl. auch die von STECK abgelehnte These von W. NAUCK, Freude im Leiden, ZNW 46 (1955) 68-80, wonach hier eine "relativ feste Tradition" vorliege, die in einem alten, variablen Schema späijüdisch-urchristliche Tradition zur "Freude angesichts des Leidens" aufrief und die Situation der jüdischen Frommen der Makkabäerzeit sowie der urchristlichen Verfolgten spiegelte.

108) aaO. 283f.258.

Hörer" haben, dh. nicht einfach leidende Christen, sondern in Israel wirkende Prediger ansprechen und deshalb deren Geschick mit der — weder in jüdischer noch urchristlicher Tradition auf Fromme ausgedehnten — Prophetenaussage charakterisieren. Da ihr Leiden ihrer Funktion entspringt, wird mit der dtr Prophetenaussage das Besondere ihres Schicksals über den Hinweis auf das für sie bereitliegende Heil hinaus erklärt.¹⁰⁹ Erwägenswert wäre nach STECK die Möglichkeit der Zuweisung von Lk 6,22f (neben Mt 23,29–31) zur Verkündigung Jesu. Wegen des Fehlens besonderer christlicher Züge entscheidet er sich aber für die Bildung im frühen palästinischen Judenchristentum.¹¹⁰

d) Ergebnisse STECKS für die Logienquelle:

(1) Q kennt die dtr Prophetenaussage sowohl in polemischer (Mt 23, 29–31 + Lk 11,49–51; Lk 13,34f) als auch heilsparänetischer (Lk 6,22f par) Verwendung und übernahm sie wahrscheinlich aus spätjüdischer Tradition.

(2) Im Weisheits- und Jerusalemwort dient diese Prophetenaussage im Rahmen des dtr Geschichtsbildes der Anklage der Zeitgenossen als Söhnen der Prophetenmörder und der Gerichtsandrohung an "diese Generation", von der die Gesamtschuld Israels eingefordert wird.

(3) Eigentlich christliche Züge werden weder mit der Prophetenvorstellung, noch in ihrer Verbindung mit der Weisheitstradition formuliert, sondern erst deutlich in der Ueberformung der Aussage durch die Menschensohnavorstellung (Lk 13,35b), bzw. durch die Integration

109) STECK, aaO. 259 + A4. Als Heilsparänese für leidende Christen hätten V 22–23b eine theologisch völlig genügende Antwort gegeben, die in V 23c vorliegende Prophetenaussage wäre für diese unerklärlich (vgl. 260.283f).

110) aaO. 285; anders jedoch NAUCK, Freude, 73 A 25; J. DUPONT, Les Béatitudes, 240 A2; (K. KOCH, Was ist Formgeschichte?, 1964,49; vgl. STECK, aaO., 284 A4).

in ein Jesuswort (Lk 11,51b). Durch diese Ueberformung, bzw. Integration wurde die Gerichtsansage auf die Generation der palästinschen Gemeinde ausgedehnt und dieser die Prophetenblutschuld vorgehalten.¹¹¹

(4) In die um die Israelprediger erweiterte Prophetenaussage wurden auch die christlichen Prediger einbezogen, wie Lk 6,22f zeigt. Hier allerdings in der Verbindung der Prophetenaussage mit der ebenfalls aus dtr Tradition stammenden Vorstellung vom Leiden des Gerechten.

(5) Nirgends wird dagegen in Q Jesu Tod mit der dtr Prophetengeschickvorstellung eigens thematisiert. Dennoch legt gerade die auf christliche Prediger angewandte Kombination beider Traditionen in Lk 6,22f nahe, "dass schon das palästinensische Urchristentum die mit der Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick verbundene vom Leiden des Gerechten nicht nur auf die Prediger, sondern auch auf Jesus angewandt hat".¹¹²

(6) Eine Verwendung der Vorstellung in Jesu eigener Verkündigung hält STECK für unwahrscheinlich. Dennoch weist das Wirken und Selbstverständnis spätjüdisch-palästinischer Träger dieser Vorstellung auffällige Parallelen zu Jesu Wirken als Wanderprediger in Israel auf, der "angesichts der nahen eschatologischen Wende zur Umkehr aufruft, die über künftiges Heil oder Unheil entscheidet".¹¹³ Allerdings

111) STECK, aaO. 283-289.236f.

112) aaO. 319.284 A3: das Geschickverb "töten" in Mk 8,31;9,31;10,34 könnte in die Vorstellungstradition vom gewaltsamen Prophetengeschick verweisen, wie auch das Vorkommen derselben in Mk 12,7f (1Thess 2,15;Apg 3,15), aber das Fehlen in andern spätjüdischen Leidenstraditionen nahelegt (vgl. dazu LOHMEYER, Mk, 165 + A2; TOEDT, Menschensohn, 162f; HAHN, Hoheitstitel, 49.201, zit. bei STECK, aaO., 284 A3).

113) aaO. 319; vgl. 285.284 A4 (Literatur). Die umstrittene Stelle Lk 13, 31-33, in der alte Tradition redaktionell verarbeitet wurde, kann nach STECK weder Q zugerechnet, noch auf Jesus selbst zurückgeführt werden (40-45), scheidet also für die Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick im Munde Jesu aus (285).

steht dieser Einordnung Jesu in diese Umkehrbewegung sein — an seine Person gebundener — Vollmachtsanspruch, das "Ich" seiner Worte, das die Parallelität zu den spätjüdischen Trägern der dtr Prophetenaussage sprengt, entgegen.

(7) In Q bricht das Bekenntnis zum Menschensohn Jesus die Kontinuität der jüdischen und christlichen Israelprediger. Letztere wussten sich zwar ebenfalls zur "Erweckung Israels" gesandt, aber ihre Sendung kam nicht unmittelbar von Gott bzw. der Weisheit, sondern von Jesus; der Inhalt ihrer Verkündigung war nicht unmittelbar der Gesetzesgehorsam, sondern Jesu Botschaft; ihr Abweisungsgeschick erlitten sie um Jesu willen und ihr Vorbild waren nicht mehr unmittelbar "die Propheten", sondern Jesu eigenes Wirken.¹¹⁴ Dennoch teilte das frühe palästinische Urchristentum in Q mit dem dtr Geschichtsbild den Vorstellungsrahmen der Erweckung Israels und konnte zudem mit der Prophetenaussage die Ablehnung und Verfolgung seiner eigenen Boten sowie die Tötung Jesu verstehbar machen und den jüdischen Führern polemisches Verhalten.¹¹⁵

114) STECK, aaO. 286-289.23f; auch HOFFMANN, Studien, 178f.189; TOEDT, Menschensohn, 225ff.

115) aaO. 286f.288: "Die Spruchquelle selbst dürfte eine Logiensammlung zur Instruktion dieser Israelprediger sein, aus der sie ihre Botschaft an Israel, Worte an die Anhänger und Worte für sich selbst, aber auch Wehe- und Gerichtsworte an die Halsstarrigen entnehmen konnte." (288). Das Fehlen von Hinweisen auf Jesu Tod und Auferstehung in Q wäre so erklärbar, da weder die spätjüdische Menschensohnavorstellung, noch die Tradition von Jesus als dem irdisch wirkenden Menschensohn Leidensvorstellungen bereithielt, wohl aber die (Lk 6,22f) mit der Prophetenaussage verbundene und zum Traditionsbereich des dtr GB gehörende Vorstellung vom Leiden des Gerechten, welche jedoch in der Umkehrpredigt an Israel nicht thematisiert wurde (284).

5.1.2 Die Prophetentratition und das Menschensohnbekenntnis in Q (HOFFMANN)

a) Allgemeine Wertung der These von STECK: HOFFMANN referiert STECKS These im 4. Kapitel (Propheten-Tradition und Menschensohnbekenntnis) und setzt sich kritisch mit ihr auseinander. Grundsätzlich stimmt er der Bedeutung dieser Prophetenvorstellung für die Interpretation des Todes Jesu zu, bemängelt jedoch die Ausschliesslichkeit, womit STECK für Q unmittelbar den dtr Vorstellungshintergrund postuliert. HOFFMANN betont vielmehr, dass dies keineswegs das einzige Verstehensmodell gewesen sei. Es sei mit verschiedenen, ganz andersartigen Motiven, Vorstellungen und Theologumena kombiniert worden, so dass eine grosse Variationsbreite und sehr unterschiedliche Stellenwerte der Vorstellungen in den urchristlichen Traditionen anzunehmen sind. Auch die für Q konstitutive Verbindung der Prophetenaussage mit der Weisheitstradition sei von STECK — trotz wiederholten Hinweisen auf die Kombination — nicht in ihrer spezifischen Bedeutung gewertet worden, noch weniger der Zusammenhang mit dem Menschensohnbekenntnis und der Idee des endzeitlichen Propheten. STECKS Versuch, die Lebendigkeit der dtr Tradition durch nicht-literarische Vermittlung und durch die Kontinuität im Selbstverständnis ihrer Trägerkreise zu erweisen, lehnt HOFFMANN als zu ungesichert ab. Er weist auf den ausgesprochenen Sammelcharakter jüdisch-apokalyptischer Literatur hin, der eine literarische Vermittlung durchaus ermöglichte und solche "institutionelle Folgerungen" (dh. die Kontinuität in den theologischen Trägern einer an Israel orientierten Umkehrbewegung) wie STECK sie ziehe, fraglich erscheinen lasse.¹¹⁶

116) HOFFMANN, aaO. 159-161.161 A10; vgl. auch kritisch gegen STECK: LUEHRMANN, Redaktion, 88 (zu STECK: aaO. 209-12. 281-286.319).

b) Weheruf und Weisheitswort.

(1) Kritik: im Weheruf Lk 11,47f/Mt 23,29-31 anerkennt HOFFMANN die Erklärung STECKS aufgrund des dtr Geschichtsbildes, stellt jedoch dessen Pointe von der "geforderten und verweigerten Umkehr als Uebernahme der Vaterschuld" als in den Text eingetragen in Frage. Es sei nur von Prophetentötung die Rede und nicht die durch Emanzipation und Distanzierung von der Vaterschuld erreichte Kontinuität in der Schuld, sondern in der Gesinnung und Tat werde vorgeworfen.¹¹⁷ Auch für das Weisheitswort übernimmt HOFFMANN die literarkritische Analyse von STECK, bezweifelt aber dessen traditionsgeschichtliche Deutung des Textes. Diese hänge an der Voraussetzung, dass das Weisheitswort als Begründung zum Weheruf gehöre und die Aussage differenziere, wonach die Prophetentötung den "Vätern", die Verweigerung des Eingeständnisses in die Schuldkontinuität dagegen den "Söhnen" angelastet wird.¹¹⁸ STECKS Ausscheidung von Lk 11,51a (Gerichtsandrohung an dieses Geschlecht) als Zusätze von Q zum jüdischen Traditionsstück und die damit erreichte Eingrenzung der ursprünglichen Aussage auf die alttestamentliche Geschichte (nach STECK zeigt erst V 51b mit dem christlichen Akzent eine Integration der Vorstellung in die Gemeinde an) betrachtet HOFFMANN als unannehmbar.¹¹⁹

(2) Korrekturen: Gegen STECK betont HOFFMANN, dass die Prophetenverfolgungen nicht nur der Vergangenheit angehörten (dh. als Schuldkontinuität gegenwärtig seien), sondern wie in Lk 6,22f par die Gegenwart bestimmten: "Die Abweisung stellt für die hinter Q stehende Gruppe eine aktuelle Problematik dar, die durch zahlreiche Stellen bestätigt wird, die den Konflikt mit Israel behandeln."¹²⁰ Genauso

117) HOFFMANN, aaO. 163f + A19 gegen STECK, aaO. 281.

118) aaO. 163.

119) aaO. 166 zu STECK, aaO. 222-227.282f.

120) aaO. 167.

verrät nach HOFFMANN die Mt-parallele des Weisheitswortes mit der Angabe ἐφ' ἡμᾶς, dass "in Q die von der Gerichtsdrohung Betroffenen ausdrücklich genannt waren", was auch die Wiederholung von "diesem Geschlecht" V 51b akzentuiert (gegenüber der Drohung von V 50). Die Nennung der Betroffenen gehöre daher zur ursprünglichen Q-form und könne nicht als nachlukanische Glosse ausgeschieden werden, wie STECK vorschlägt.¹²¹ Die Eingrenzung auf die alttestamentliche Geschichte in den "Propheten und Gesandten" V 49 hatte STECK durch Ausscheidung von V 51a (Zeitbestimmung von Abel bis Zacharias) als christliche Zufügung zum jüdischen Traditionsstück erhalten. Dagegen wendet HOFFMANN ein, dass einerseits bereits die VV 49,50 (Rückblick auf die Zeit seit der Schöpfung) einen Bezug zur alttestamentlichen Geschichte zeigten und andererseits die zweite Botengruppe in V 59 "auch erst anlässlich der christlichen Bearbeitung eingefügt worden sein" könne, also nicht unbedingt alttestamentliche Prediger bezeichne.¹²² Inhaltliche Divergenzen, wie zB. Spannung zwischen Vergangenheits- und Gegenwartsbezug könnten nicht als Kriterien zur Quellenscheidung herangezogen werden. HOFFMANN erwägt dagegen LUEHRMANN'S Vorschlag, in der stilistisch ungeschickten Verwendung von ἀπό in V 50b.51a.b einen Hinweis auf Bearbeitung zu sehen und den ganzen V 51 als sekundären, die Gerichtsandrohung verstärkenden, Zusatz von Q zu beurteilen, der nur verdeutlicht, dass es um das in Israel vergossene Blut geht. (Die Zeitan-gabe identifiziert Israel mit "diesem Geschlecht".)¹²³ Die wiederholte Gerichtsdrohung der Weisheit charakterisiert die angeredeten Zeitgenossen als die letzte Generation vor dem unmittelbar bevorstehenden Ende (Naherwartung von Q). Dennoch spricht Q hier nach HOFFMANN nicht von ganz Israel, sondern umschreibt mit dem apokalyptischen

121) HOFFMANN, aaO. 167; vgl. auch LUEHRMANN, Redaktion, 47 A1.

122) ebd.; gegen STECK, aaO. 223.

123) ebd., vgl. auch LUEHRMANN, aaO. 47.

Ausdruck "dieses Geschlecht" jene in Israel, die die Umkehr verweigern, lässt also die "Kinder der Weisheit" (Lk 7,31-35) von diesem Gericht verschont sein. Die Gerichtsansage lasse aber "zweifelloso eine Verschärfung und Ausweitung des Konfliktes erkennen; das Scheitern des Bekehrungsversuches scheint sich auch für die Gruppe schon abzuzeichnen". Andererseits weise aber die Differenzierung der Geschicksaussagen in V 49 auf eine noch nicht abgeschlossene missionarische Bemühung um Israel.¹²⁴

(3) Uebereinstimmungen: Wie STECK (und gegen LUEHRMANN) bestimmt daher HOFFMANN den "Sitz im Leben" dieser Q-komposition im aktuellen Missionsvollzug und zwar als Materialsammlung für christliche Prediger in der Auseinandersetzung mit jüdischen Gegnern, zugleich aber auch als Information für die Jünger über Jesu Kritik an den Pharisäern und Gesetzeslehrern und damit auch als apokalyptischen Trostzuspruch in der (schon dem endzeitlichen Geschehen zugehörigen) Konfliktsituation. Indirekt wird so in dieser Aussage "das Geschick des Johannes und Jesus, von dem der Jünger wusste, ... schon mit-erfasst, auch wenn die Namen der beiden noch nicht genannt sind."¹²⁵

c) Jerusalemwort

(1) Kritik: Im Jerusalemwort Lk 13,34f/Mt 23,37-39 lehnt HOFFMANN STECKs religionsgeschichtlichen Folgerungen aus den Differenzen im Bildvergleich des Lk und Mt (Sammeltätigkeit) als Textüberforderung ab. Da die Sammelstätigkeit zum Grundbestand beider Fassungen gehöre und einfach die Fürsorge des Sprechenden beschreibe, könne nicht die Lk-fassung an die Weisheitstradition von der schutzbietenden Weisheit, die Mt-fassung dagegen auf Jesus und die Israelboten bezogen sein.¹²⁶

124) HOFFMANN, aaO. 169 gegen LUEHRMANN, aaO. 47.87.93; mit STECK, aaO. 227 + A1.

125) aaO. 169-171, vgl. 185, zu STECK, aaO. 227 A1; LUEHRMANN, Redaktion, 62-64.

126) aaO. 171f.172 A55; vgl. STECK, aaO. 49f.234.292f.

(2) Korrekturen: Mit STECK (und gegen LUEHRMANN) vertritt HOFFMANN die Auffassung, dass ein ursprünglicher Zusammenhang von Jerusalemwort und Weisheitswort in Q nicht nachweisbar sei. Sowohl beim Urteil über die Zusammengehörigkeit der beiden Logien als auch über ihren vorchristlichen Ursprung sei davon auszugehen, dass nur Lk 11, 49-51 in Q als Wort der Weisheit, das Jerusalemwort hingegen bei Lk und Mt als Jesuswort wiedergegeben worden sei, was für die Interpretation höchst bedeutsam sei.¹²⁷ Gegen STECK (vgl. auch SCHULZ) nimmt HOFFMANN darum als Subjekt des Jerusalemwortes schon für Q Jesus (nicht die präexistente Weisheit) an und begründet diese Annahme mit der Nicht-Identität von Sendendem (hinter Partizip Passiv!) und Sprechendem, der sich in eine Reihe mit den Propheten und Gesandten stellt und wie diese abgewiesen wurde. Jesu Abweisung erscheint somit als "Spezialfall jenes in der Geschichte Israels die Boten immer wieder treffenden Geschicks".¹²⁸ Auch das der apokalyptischen Variante der dtr Vorstellung entsprechende Gerichtswort über die Stadt (V 35a) hat nach HOFFMANN weniger eine konkrete Bedrohung im jüdischen Krieg (so STECK), als vielmehr das apokalyptische Zeitverständnis der Q-Gruppe zur Voraussetzung, wonach die Ablehnung Jesu (Sprecher!) den erwarteten (und mit der Sendung des Täufers begonnenen) Anbruch der Endzeit im definitiven Gericht über die Stadt brachte. Symptomatisch für diese apokalyptische Färbung

127) HOFFMANN, aaO. 172f + A58-60; mit STECK, aaO. 40-48.56 A2; gegen LUEHRMANN, aaO. 48; vgl. SCHULZ, Q, 349 A194.

128) aaO. 173-177: auch die Adressaten der Geschichte Israels (Partizipien V 34a) und die angeredeten Zeitgenossen (2. Person, V 34b) sind unterschieden trotz geschichtlicher Identität (174), die Allgemeinheit der Geschicksaussagen (Partizipien V 34a) deckt sich nicht mit der konkreten Erfahrung des Sprechenden. Der Bezug auf Propheten und Gesandte geschieht wegen der Analogie im Geschick Jesu, nicht wegen der Identifikation eines übergeschichtlichen Subjektes mit dem Prophetengeschick! (174); ähnlich auch BLANK, Sendung, 24; kritisch dagegen SCHULZ, aaO. 349 A194 (im Anschluss an BULTMANN und STECK, aaO. 53ff, bes. 54f).

sei das Ineinander von historischem und eschatologischem Aspekt in dieser Gerichtsdrohung.¹²⁹ Die Ankündigung des Nichtmehrsehens und die Aussage der Wende (V 35b) beurteilt HOFFMANN (anders als STECK) als christliche Bildung (nicht als einheitlichen vorchristlichen Teil des Weisheitswortes). Da die Bezeichnung des kommenden Menschensohnes Jesus als *ἐρχόμενος* Q vertraut war (Mt 11,3), konnte Ps 118,26 durchaus eschatologisch verstanden werden und war der für ein Parusiewort ungewöhnliche Gebrauch der ersten Person aufgrund des Menschensohnbekenntnisses der Logienquelle (auch ohne Parallelen) grundsätzlich möglich (vgl. Lk 10,22/Mt 11,27). Auch das Reden Jesu vom Ende seiner Wirksamkeit muss keineswegs aus dem Mt-kontext eingetragen werden, wie STECK kritisiert, sondern ergibt sich aus dem Drohwort; zudem wird das Weggenommensein Jesu hier nicht als Gericht gedeutet (was für die alte Christologie ungewöhnlich wäre), sondern ist als Parallelaussage der Hauptaussage (Begrüßung des Menschensohnes) zugeordnet (gegen STECK und KUEMMEL).¹³⁰

(3) Interpretation. Damit kann HOFFMANN die Schwierigkeiten der Auslegung STECKS umgehen, wonach die Weisheit am Ende zusammen mit dem Menschensohn wiederkehrt, was weder durch die apokalyptische Tradition genügend gestützt, noch mit dem vorausgehenden Wirken dieser Weisheit (Prophetensendung V 34a, Nestbau und Schutz in Jerusalem V 34b, Auszug mit Gott aus der Stadt V 35a, Nichtmehr-gesehenwerden bis zur Parusie V 35b) in Einklang zu bringen ist. Neu ist in V 35b (betonte Einführung "ich sage euch aber..") die Verbindung der allgemeinen Gerichtsansage (V 35a) mit der Ankündigung einer endzeitlichen Gestalt, die überdies mit dem Abgewiesenen identifiziert und von den Jerusalemern mit dem eschatologisch verstande-

129) HOFFMANN, aaO. 175 + A74; ebenso MICHEL, ThWNT V, 127 A27; anders STECK, aaO., 227-239.

130) aaO. 176-178; gegen STECK, aaO. 56f; KUEMMEL, Verheissung und Erfüllung, 1956 (3.Aufl.), 74.

nen Ps 118 als Menschensohn-Richter begrüsst wird.¹³¹ Wie die Parallele in 1Hen 62,5f und die Gerichtsaussage des Logions selbst nahelegen, ist diese Begrüssung nur mehr Anerkennung des verurteilenden Menschensohnes Jesus, "für ihre Rettung wird es zu spät sein". Das dieser Hauptaussage zugeordnete "Nichtmehrsehen" kann weder als Strafe (als wäre das Fernsein schon Ausdruck des Gerichtes) noch in Verbindung mit dem Verlassen von Stadt und Tempel durch Gott (V 34a) interpretiert werden (wie STECK vorschlägt), da die "beiden Aussagen sprachlich deutlich unterschieden sind" (passive Gerichtsaussage V 35a, Selbstaussage des Sprechers V 35b) und auf die Ablehnung Jesu (V 34b), nicht die Gerichtsankündigung von V 35a zurückgreifen.¹³² Bezugspunkt für die Ausrichtung auf das Kommen des Menschensohnes Jesus ist in Q der Tod Jesu und die dadurch entstandene neue Situation, die durch den Einschnitt in V 35 markiert ist: "so ist der Standort fixiert, von dem aus die Quelle rückblickend Jesu Wirken und die Ablehnung beschreibt, die ihn traf".¹³³ Anlass zur Aufnahme der Prophetenaussage in Q war nach HOFFMANN nicht die Rückführung der Zerstörung Jerusalems auf den Ungehorsam des Volkes und seine Prophetentötungen, wie im dtr Geschichtsbild, sondern "die erfahrene Abweisung der Boten bzw. des Boten Jesus und seiner Botschaft". In diesen aktuellen Erfahrungen erblickt darum HOFFMANN die "weiche Stelle" für die situationsbedingten Variationen des Schemas (gegenüber STECK, der die Variationen auf die Lebendigkeit der Traditionsvermittlung zurückführt.¹³⁴ Die dem Schema folgende Gerichtsansage wirke gegen die historischen Reminiszenzen in den Geschickaussagen eher "farblos" und klischeehaft. Wie für Lk 11, 49-51 (wo STECK den "Sitz im Leben" in der aktuellen Abweisungs-

131) HOFFMANN, aaO. 176-178 gegen STECK, aaO. 230 + A3.58.

132) aaO. 178.184f; gegen STECK, aaO. 235; übereinstimmend mit HOFFMANN auch SCHULZ, aaO. 359; LUEHRMANN, aaO. 47.87f. 93.

133) aaO. 178.

134) aaO. 179 + A89/185; gegen STECK, aaO. 229f.237-239.

erfahrung der Israelprediger annimmt), postuliert HOFFMANN auch für das Jerusalemwort eine ähnliche — allerdings nicht auf die Boten, sondern den Boten Jesus bezogene — Ablehnungserfahrung als "Sitz im Leben" und erklärt daraus auch die pointierte Anklage Jerusalems: "das Wort richtet sich gegen die Stadt, in der man Jesus den Prozess gemacht hat".¹³⁵ Gerade die für Q konstitutive Verbindung von Propheten- und Weisheitstradition mache eine einseitige Herleitung aus der dtr Vorstellung problematisch, lasse aber auch nicht einen Rückschluss auf jüngere, weisheitlich geprägte Q-traditionen zu (so SCHULZ, LUEHRMANN). Die an der traditionellen Prophetenvorstellung vollzogene Modifikation unter dem Einfluss konkreter Erfahrungen in der Darstellung des Botengeschicks (Einbezug historischer Details wie in Lk 7,33-35 par Lk 6,22f) und in der Gerichtsansage (Modifikation durch Menschensohnaussage) sei von höchster Bedeutung, weil sie die eigenständige theologische Reflexion von Q zeigt.¹³⁶

d) Ueberformung durch die Menschensohnerwartung. Mit der prophetisch-weisheitlichen Vorstellung konnte Jesu Ablehnung und Tod in einen grösseren Traditionszusammenhang eingeordnet und sein Geschick als das allen Boten der Weisheit gemässe und widerfahrene interpretiert werden, ohne dass er als der Sonderfall einer zusätzlichen Deutung bedurft hätte. Dadurch wurde der Q-gruppe das Geschick Jesu, des Täufers und der eigenen Boten erträglich, gerade auch weil sie aufgrund der traditionellen Aussage und ihrer eigenen apokalyptischen Endzeiterwartung ihre eigene Rechtfertigung im kommenden Gericht gegen "dieses Geschlecht" erwarten durfte.¹³⁷ Möglicherweise könnte dieses prophetisch-weisheitliche Verständnis auf den historischen Jesus selbst zurückgehen.¹³⁸ Die entscheidende Verände-

135) HOFFMANN, aaO. 180.

136) aaO. vgl. 184f.

137) aaO. vgl. 182-190, bes. 184f.188.

138) aaO. vgl. bes. 187.

rung dieser in Q vorausgesetzten weisheitlich geprägten Prophetenvorstellung erfolgte jedoch aufgrund des Menschensohnbekenntnisses (gegen LUEHRMANN), das "an verschiedenen Stellen in die Worte der Weisheitstradition" eindringt "und die Aussage über das Geschick Jesu überformt". Das heisst aber, dass durch diese Ueberformung die Gerichtsansage personalisiert wird (vgl. Lk 13,35 par), indem die traditionelle Aussage durch das besondere Interesse an der Person des Abgewiesenen eine christologische Durchdringung erfährt. Durch die Identifikation des abgewiesenen Boten Jesus mit dem kommenden Menschensohn wird Jesu prophetischer Vollmachtsanspruch neu gedeutet.¹³⁹ Die Uebernahme der traditionellen Prophetenaussage in Q erklärt auch das Fehlen des Passionskerygmas und zeugt von einer frühen judenchristlichen Interpretation des Todes Jesu mit alten jüdischen und jesuanischen Vorstellungselementen. Diese Deutung blieb aber nicht in ihrer jüdischen Grundstruktur erhalten, sondern wurde, bes. in der Gerichtsansage durch die Menschensohnerwartung umgestaltet. "Die Gerichtsankündigung wird zur Ankündigung des Richters (Lk 13, 35b)". Damit wurde aber bereits in Q "die Basis für eine soteriologische Deutung des Todes Jesu ... geschaffen", da durch die Identifikation des Abgelehnten mit dem kommenden Menschensohn-Welt-richter diesem letzten prophetischen Boten Jesus eine einmalige und unvergleichliche Bedeutung im Gericht zuerkannt wird: "das Geschick der Welt hängt von der Entscheidung zu Jesus und seiner Botschaft ab. So gewinnen die Sendung und Ablehnung Jesu einen neuen, weit über die traditionelle Prophetenaussage hinausgehenden Akzent."¹⁴⁰

e) Zusammenfassung (zu STECK und HOFFMANN)

(1) Mit STECK stimmt HOFFMANN in der Frage der Uebernahme der dtr Prophetenvorstellung überein, lehnt aber die Ausschliesslichkeit

139) HOFFMANN, aaO. 185ff. bes. 186f. 189.

140) aaO. 189.

der traditionsgeschichtlichen Herleitung aus dem dtr Geschichtsbild ab und verweist dagegen auf die Komplexität der Variationen und Kombinationen von Propheten-, Weisheits- und Menschensohnavorstellung.

(2) Wie STECK sieht auch HOFFMANN den "Sitz im Leben" dieser polenischen Prophetenaussage in der aktuellen, wenn auch schwierig gewordenen Israelmission christlicher Prediger.

(3) Stärker als STECK betont er hingegen die eigenständige Umgestaltung der traditionellen jüdischen Vorstellung durch die Trägergruppen der Logiensammlung, die durch ihr Interesse am Menschensohn und ihre eigene eschatologische Erwartung bedingt war.

(4) Mit STECK übereinstimmend wertet auch HOFFMANN Jesu gewalt-sames "Prophetengeschick" als Grund des Gerichtes in der Zerstörung Jerusalems, betont aber entschiedener als jener den Einbezug historischer Details ins traditionelle Schema der Geschickaussagen und die Personalisierung der Gerichtsansage durch die Menschensohnavorstellung.

(5) War bei STECKS Interpretation Jesu Tod das allen Boten der Weisheit gemässe Geschick (dh. nicht hervorgehoben aus der Prophetenreihe), und somit völlig in die "Unheilsaussage" an Israel integriert, so zeigt HOFFMANNNS Deutung viel stärker die Bedeutung dieses Todes (des letzten Boten und zukünftigen Menschensohnrichters) im Hinblick auf eine kommende christologische und soteriologische Entfaltung, aber auch die Verselbständigung der — ursprünglich als Ausdruck der Halsstarrigkeit Israels formulierten — Prophetengeschicksvorstellung auf die Person Jesu hin.

5.1.3 Die Prophetenaussage im Gerichtswort der präexistenten Weisheit als christliche Bildung (SCHULZ)

Da SCHULZ weitgehend mit STECKS Analyse und Deutung einig geht, können wir uns auf die Differenzen zu STECK beschränken.

a) Weheruf und Weisheitswort.

(1) Kritik: Im Weisheitswort betrachtet SCHULZ die Deutung STECKS von den Weherufen her als unzutreffend wegen der von ihm zwischen älteren Q-stoffen (Wehesprüche) und jüngeren, weisheitlich geprägten Q-stoffen (Weisheitswort) gemachten traditionsgeschichtlichen Differenz. Nicht im Wehespruch, sondern er in der jüngeren, hellenistisch-judenchristlichen Traditionsschicht zeige sich der "Gegensatz zu ganz Israel, die Ankündigung des nahen apokalyptischen Gerichtes über diese Generation, die ausdrückliche Nennung der präexistenten, himmlischen Sophia und ihre Verbindung mit der deuteronomistischen Prophetenaussage" und werde "im Sinne weisheitlicher Interpretation des Alten Testaments die gesamte Geschichte in den Blick genommen".¹⁴¹ Wie HOFFMANN betont deshalb auch SCHULZ gegen STECK den einheitlichen und christlichen Charakter des Weisheitswortes.¹⁴²

(2) Korrekturen. Erst die "jüngere Q-gemeinde" habe deuteronomistische und Weisheitstradition miteinander verbunden und Jesus in die traditionelle Prophetenaussage einbezogen. Trotz Vermischung von Weisheitsanschauung, dtr Prophetenvorstellung und apokalyptischer Naherwartung sei im Weisheitswort nicht ausdrücklich vom Menschensohn-Richter die Rede, sondern die mit der Prophetenvorstellung verbundene Weisheit verkündige das nahe Gericht des Menschensohnes und werde apokalyptisch interpretiert, aber nicht mit dem Menschen-

141) SCHULZ, Q. 340, vgl. 336-360 gegen STECK, aaO. 51.339 A133; mit LUEHRMANN, aaO. 97ff.

142) aaO. 341 A145; gegen STECK, aaO. 51.222-227; mit HOFFMANN, aaO. 167f.

sohn identifiziert.¹⁴³ Den durch "diese Generation" genau bestimmten Adressaten des Gerichtes (vgl. auch HOFFMANN) werde, entgegen der Meinung von STECK, keine Umkehrmöglichkeit mehr zugestanden, die Gerichtsansage ist endgültig.¹⁴⁴

b) Jerusalemwort

(1) Kritik: Auch das Jerusalemwort Lk 13,34f par ist gegen STECKS Ansicht für SCHULZ christlichen Ursprungs und gehört zu "den bei Mt und Lk bestüberlieferten Q-Traditionen" (auch wenn die Stellung in Q nicht mehr sicher auszumachen ist).¹⁴⁵ Da einerseits wie Gott auch die Weisheit Boten und Propheten zu Israel sandte (spätjüdisches Theologumenon), zu diesen auch der Täufer und der irdischen Menschensohn Jesus gehörten (judenchristliches Theologumenon), andererseits die "Q-Gemeinde" sich als endzeitliche Gemeinde in Israel verstand und auch dem charismatisch verschärften Mosegesetz Heilsbedeutung zuerkannte, bestand nach SCHULZ keinerlei Anlass zur Christianisierung der Weisheitsvorstellung. Zudem sei dieses prophetisch-apokalyptische Gerichtswort in dieser Schärfe in spätjüdischer Tradition undenkbar, passe aber gut "zur Q-Polemik gegen ganze Städte in Israel", sei also in der "hellenistisch-judenchristliche(n) Traditionsschicht von Q" entstanden.¹⁴⁶

143) SCHULZ, aaO. 345, vgl. A167. (Zur Unterscheidung von "älterer" und "jüngerer" "Q-Gemeinde"; ders., aaO. 23ff.55ff.177ff). Hellenistische Sophiavorstellung und apokalyptische Menschensohnerwartung seien in Q über die Gesandtenvorstellung verbunden worden (360); anders STECK, aaO. 225 + A3; kritisch gegen SCHULZ und STECK: HOFFMANN, aaO. 183.

144) aaO. 345 + A169; gegen STECK, aaO. 226.286.

145) aaO. 349: mit λέγω ὑμῖν (V 35) werde ein für die jüngeren Q-Stoffe typischer Kommentar des Vorausgegangenen gegeben, nicht ein selbständiger Prophetenspruch eingeleitet, zudem fehlten für V 35b gattungsgeschichtliche, jüdische Parallelen und spreche das Fehlen typisch christlicher Elemente noch nicht für jüdischen Ursprung von V 34f. Das ganze Jerusalemwort ist christliche Bildung (vorsichtig auch HOFFMANN, aaO. 177?).

146) aaO. 350-353.360ff; gegen STECK, aaO. 56.229.237.

(2) Uebereinstimmung. SCHULZ schreibt der Weisheit als übergeschichtlichem Subjekt (wie STECK, gegen HOFFMANN) nicht nur die Botensendungen, sondern auch, entsprechend der hellenistisch-jüdischen Weisheitstradition, "diese gegenwärtigen Prophetenworte" zu und sieht darin eine wesentliche Verschiebung gegenüber den Anfängen der "Q-Gemeinde". Die himmlische Sophia, Sprecherin und Senderin der Boten, wird nach SCHULZ nicht mit Jesus identifiziert, sondern sendet ihn als Endzeitpropheten und wird zusammen mit ihm (nach seiner Identifikation mit dem apokalyptischen Menschensohn) beim Gericht von Israel wieder gesehen.¹⁴⁷ Das Todesgeschick Jesu unterscheidet sich nicht von dem aller Boten der Weisheit ("keine exzeptionelle Stellung"), wohl aber seine eschatologische Funktion: nur Jesus ist der letzte, eschatologische Prophet vor der kommenden Basileia und nur er wird zum apokalyptischen Menschensohn erhöht, der "diese Generation" richten wird.

c) Fehlende Kerygmatisierung des Todes Jesu. Wie STECK betont auch SCHULZ, dass in dieser impliziten Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick zunächst — entsprechend der dtr Tradition — alles Interesse auf dem Täter Israel liegt. Dennoch bahnt sich mit der Identifikation des Dagewesenen mit dem Kommenden eine besondere Sinngebung dieses Geschickes an. Dabei ist aber entscheidend, dass nicht der Tod Jesu selbst kerygmatisiert wird, sondern der Grund zur einmaligen Stellung und eschatologischen Relevanz Jesu von Q darin gesehen wird, "dass er nicht wie die zahlreichen gemordeten Propheten und gesteinigten Gesandten vor ihm im Tode geblieben ist, sondern dass er zu Gott als der verborgene Menschensohn erhöht wurde, der in nächster Nähe das Regiment des apokalyptischen Menschensohnes für den gesamten Kosmos sichtbar übernehmen wird."¹⁴⁸ Den

147) SCHULZ, aaO. 351.358-360: SCHULZ denkt an zwei Gestalten, vgl. auch STECK, aaO. 232-237.

148) aaO. 360, vgl. 354f und Verweis auf KESSLER, Bedeutung, 238f.

theologischen Grund für das Fehlen einer Kerygmatisierung des Todes Jesu in Q sieht SCHULZ im Selbstverständnis dieser Gruppe, die sich in ungebrochener Kontinuität zur ganzen Geschichte Israels wusste. Dies komme auch in der selbst im Gerichtswort gegen das schuld-hafte Volk festgehaltenen Hochschätzung des Jerusalemer Tempels zum Ausdruck. (Die Preisgabe der Stadt und des Tempels als Ort des Wohnens Gottes wird in einem theologischen Passiv als göttliches Gericht gekennzeichnet und gehört als apokalyptisches Geschehen zu den Endzeitereignissen.)¹⁴⁹ Dennoch wird im Kontrast zwischen dem endgültigen "zu spät" für Israel und "der Gewissheit der Q-Gemeinde, dass Gott, seine himmlische Partnerin Sophia und der in den Himmel erhöhte Endzeitprophet Jesus, der in Kürze als Menschensohn-Erlöser zu ihr kommen wird, auf ihrer Seite stehen", ein Bruch dieser Kontinuität deutlich, wie er schärfer und radikaler nicht sein könnte.¹⁵⁰ Zwar lehnt SCHULZ den Versuch STECKS, die Entstehung dieser ungeheuren Polemik aus dem unmittelbaren Eindruck der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems zu erschliessen, mangels Anhalt im Text ab, betont aber mit diesem die Untrennbarkeit von apokalyptischem und historisch-politischem Aspekt in diesem Drohwort.¹⁵¹

d) Zusammenfassung (STECK/SCHULZ)

(1) Gegenüber STECK (dem er sich weitgehend anschliesst) betont SCHULZ stärker den Einfluss und die Bedeutung der Weisheitstradition auf die dtr Prophetenaussage. Sowohl Weisheits- als Jerusalemwort beurteilt er als Bildungen der "jüngeren, hellenistisch-judenchristlichen Q-Gemeinde", die stark weisheitlich geprägt sei.

149) SCHULZ, aaO. 356f: die Gleichsetzung von "Haus" mit dem Jerusalemertempel ist nach SCHULZ typisch apokalyptisch (vgl. HOFFMANN, aaO. 175).

150) aaO. 359, vgl. 353; sowie STECK, aaO. 57 A9.229.227 A8.

151) aaO. 357 gegen STECK, aaO. 237-239; vgl. auch HOFFMANN, aaO. 179.

(2) In beiden Logien ist nach SCHULZ die nicht mit Jesus identifizierte und nicht christianisierte, präexistente Weisheit Subjekt (gegen HOFFMANN). Allerdings erhält er so wie STECK die Schwierigkeit eines Nebeneinanders von Weisheit und Menschensohn im Endgericht (zwei Gestalten!).

(3) Den Tod Jesu interpretiert er wie STECK als das allen Weisheitsboten gemässe Abweisungsgeschick, das auf die Unbussfertigkeit des Täters (Israel) verweist, in sich selbst aber keinen Heilswert enthält, ja vielmehr Unheils- und Gerichtszeichen ist.

(4) Eine neue Sinndeutung dieses Todes werde erst in Q durch die Identifikation des Abgelehnten mit dem kommenden Menschensohn vorbereitet, insofern gerade die Person dieses von Israel getöteten, aber von Gott rehabilitierten Jesus entscheidende eschatologische Relevanz erhält.

(5) SCHULZ stimmt mit HOFFMANN darin überein, dass er die entscheidende Weiterentwicklung der Sinndeutung des Todes Jesu (über die weisheitlich-deuteronomistische Vorstellung hinaus) in der Menschensohnavorstellung erblickt, wobei er eher (wie LUEHRMANN) an eine von Q schon vor der Weisheitsvorstellung übernommene apokalyptische Tradition denkt, HOFFMANN dagegen in der Menschensohnavorstellung die leitende und die (für Q vorausgesetzte) weisheitlich geprägte Prophetenaussage modifizierende Tradition erblickt.¹⁵²

5.1.4 Die Funktion der Prophetenaussage in der Logienquelle.

(Zusammenfassung)

Die Diskussion der neutestamentlichen Auswirkungen der These von STECK bei HOFFMANN und SCHULZ ergibt für Q folgendes Bild:

152) SCHULZ, aaO. 359-360; HOFFMANN, aaO. 185-187.

a) Das Weisheitswort Lk 11,49-51 Q und der Weheruf Lk 11,47 Q + Mt 23,31 Q.

(1) Eine traditionsgeschichtliche Differenzierung innerhalb des Weisheitswortes in ein jüdisches Traditionsstück und christliche Zusätze, wie STECK vorschlug, kann nicht überzeugen. Das Weisheitswort ist vielmehr als einheitliches, christliches Logion der Q-tradition zu beurteilen. (HOFFMANN, SCHULZ gegen STECK). Die Verbindung von Prophetentradition und Weisheit kann als Charakteristikum der Logienquelle angesehen werden. (so HOFFMANN; Wieweit dies allerdings nur für eine jüngere Schicht und ihre Trägerkreise zutrifft, wie SCHULZ darlegte, kann für uns dahingestellt bleiben.) Konsequenterweise ist daher auch als Ausgangspunkt für die Interpretation der Zusammenhang von Weheruf mit dem Weisheitswort vor auszusetzen (mit STECK, HOFFMANN, gegen SCHULZ), wenn auch die Pointe des Weisheitswortes nicht aus dem Weheruf deduziert werden darf, dh. genauer: aus dem zum Q-bestand gerechneten Gegnerzitat (gegen STECK, mit HOFFMANN und SCHULZ).

(2) Als "Sitz im Leben" dieser Logiengruppe erwies sich die aktuelle Israelpredigt (STECK, HOFFMANN, SCHULZ) mit dem Einbezug christlicher Boten in die Prophetenaussage (HOFFMANN gegen STECK) als wahrscheinlichste Lösung. Allerdings geschieht diese Israelpredigt schon im Horizont des sich abzeichnenden Scheitern (die apokalyptische Kennzeichnung der Angeredeten stellt diese als letzte Generation vor das definitive Gericht!, vgl. HOFFMANN, SCHULZ gegen STECK).

(3) Die Menschensohnavorstellung fehlt in dieser Logiengruppe. Die Einforderung der Prophetenblutschuld von "diesem Geschlecht" geschieht in passivischer Umschreibung (theol. Passiv). Keine spezifisch christlichen Züge sind erkennbar. Eine Deutung des Todes Jesu erfolgt nicht explizit. Sie wird aber von STECK, SCHULZ, HOFFMANN

übereinstimmend aus dem Verständnis von Q, dass Jesus und der Täufer Boten der Weisheit sind, erschlossen. (Wird das Weisheitswort allerdings im Zusammenhang mit dem Weheruf gelesen, ist Jesus der Sprecher beider, der dann dieses Weisheitswort zitiert, das bei Mt darum konsequenterweise zum Jesuswort wird.)

b) Das Jerusalemwort Lk 13,34f/Mt 23,37-39.

(1) Eine Verbindung des Jerusalemwortes mit dem Weisheitswort (wie bei Mt) kann für Q nicht nachgewiesen werden, da weder der Lk- noch der Mt-kontext als ursprünglich zu beurteilen sind (übereinstimmend STECK, HOFFMANN, SCHULZ). Die Zugehörigkeit zur Logionquelle kann dagegen nicht in Frage gestellt werden (SCHULZ, HOFFMANN gegen STECK). Traditionsgeschichtlich ist STECKs Urteil, dass im Jerusalemwort einheitliche, vorchristlich-spätjüdische Tradition vorliege, von HOFFMANN und SCHULZ nicht übernommen worden. Beide vertreten STECK gegenüber den urchristlichen Ursprung des Logions, wobei HOFFMANN offen lässt, ob nur Lk 13,35b christliche Bildung und Lk 13,34.35a christlich übernommene jüdische Tradition ist. HOFFMANNs Hinweis, dass das Jerusalemwort sowohl bei Lk als auch Mt als Jesuswort eingeführt sei (und nur das Weisheitswort als Ausspruch der Weisheit) ist m.E. ernster zu nehmen als STECK es tut. Gegen STECK und SCHULZ scheint mir deshalb HOFFMANNs Interpretation als Jesuswort auch für Q die wahrscheinlichste Lösung, wenn auch keine letzte Klarheit gewonnen werden kann, wer sprechendes Subjekt des ganzen Logions ist.

(2) Der Anlass der Entstehung des Jerusalemwortes liegt für Q vermutlich weniger im Eindruck der unmittelbar bevorstehenden Katastrophe (wie STECK annimmt), sondern eher in der Erfahrung der Abweisung der christlichen Israelprediger (HOFFMANN, ähnlich SCHULZ) und in der dadurch veranlassten Reflexion über die Abweisung ihres Boten Jesus (HOFFMANN). Ablehnung der christlichen Boten als aktuelle

Erfahrung und Reflexion der Abweisung Jesu als Rückblick bilden den "Sitz im Leben" des Jerusalemwortes.

(3) Im Gegensatz zum Weisheitswort wird die Gerichtsaussage durch den Hinweis auf einen Kommenden personalisiert. Uebereinstimmend wird dieser Kommende nach dem Verständnis der Logienquelle als Menschensohn-Richter beurteilt. (HOFFMANN, SCHULZ, auch STECK). Unbestritten ist auch die Identifikation des Dagewesenen mit diesem Kommenden (Jesus als kommender Menschensohn, HOFFMANN, SCHULZ), nicht aber die Identifikation von Jesus und Weisheit (angenommen von HOFFMANN, abgelehnt von SCHULZ, STECK; vollzogen ist sie hingegen bei Mt). Auch im Jerusalemwort erfolgt die Deutung des Todes Jesu nicht explizit, liegt aber implizit in der Ablehnung (Nichtwollen) dessen, der die Schutzhandlung für Jerusalem (Sammeln) vergeblich versuchte und (bis zur Parusie) nicht mehr gesehen wird. Ein impliziter Bezug auf Jesu Tod wird übereinstimmend vertreten (HOFFMANN, STECK, SCHULZ). Dann scheint aber m.E. HOFFMANN'S Interpretation (5.1.2) zutreffender zu sein, als jene von STECK und SCHULZ, weil sie der Tatsache Rechnung trägt, dass das Jerusalemwort bei Lk und Mt als Jesuswort dargestellt wird und die Weisheit nur dann zwingend postuliert werden könnte, wenn ein vorredaktioneller literarischer Zusammenhang mit dem Weisheitswort aufgezeigt werden kann, was aber nicht möglich ist. Möglicherweise sah schon die Logientradition in einem ursprünglich jüdischen Weisheitswort (ähnlich dem von Lk 11, 49-51Q) Jesu Schicksal dargestellt; wie jedoch die Rezeption und die Umgestaltung vor sich ging, kann nicht eindeutig ausgemacht werden. Die kontroversen Auslegungen sowohl des Jerusalem- als auch des Weisheitswortes zeigen diese Schwierigkeiten mit aller Deutlichkeit.

5.2 Die Verwendung der deuteronomistischen Prophetengeschicksvorstellung in der vormarkinischen Tradition

Deutlicher als in Q wird der Tod Jesu nach STECK im hellenistischen Judenchristentum in die dtr Prophetenaussage einbezogen und schliesslich losgelöst vom dtr Vorstellungszusammenhang im hellenistischen Urchristentum reflektiert. Schärfer als in Q wird die polemische Ausrichtung der Aussage im vormatthäisch-palästinischen Judenchristentum und schliesslich im Mt-Evangelium akzentuiert.¹⁵³

5.2.1 Die heilsgeschichtliche Allegorie der hellenistisch-christlichen Tradition in Mk 12 (STECK)

a) Interpretation STECKS. Die von STECK als "Allegorie von den bösen Weingärtnern" beurteilte vormarkinische Tradition in Mk 12,1b-9 enthält die Prophetenaussage in der um Jesu Geschick erweiterten Form.¹⁵⁴

(1) dtr Elemente: Ausser den Geschickverben (töten) und einzelnen Aussagemomenten (doulos-Metapher für die Propheten, Sendung derselben durch Gott) spricht vor allem die typische Aussagenfolge für die traditionelle Vorstellung: Sendung und gewaltsame Abweisung der zum Gesetzesgehorsam (karpos-Metapher) aufrufenden Propheten, definitives Gericht als Ahndung der andauernden Schuld am Ende der langen Geschichte unermüdlicher Zuwendung Gottes und ebenso permanenter Halsstarrigkeit des Volkes, Vernachlässigung einer Differenzierung zwischen Tätern und Mitschuldigen (durchgängig *οἱ γεωργοί*). Da die Adressaten der Sendung bei zweiteiligen Aussagen auch immer die

153) STECK, aaO. 278f.289-316.319f.

154) Nach STECK, aaO. 269 + A3 erwähnte die überlieferungsgeschichtlich älteste Gestalt (V 1b-9) die Auferstehung Jesu nicht, sondern war polemisch ausgerichtete vormarkinische Gemeindebildung (ähnlich Apg 7,52; 1Thess 2,15).

Täter sind, werden so auch ohne Formulierung als Israelaussage Israeliten als Schuldige behaftet.¹⁵⁵

(2) Probleme. Zwei Schwierigkeiten ergeben sich aus STECKS Interpretation:

- die doppelte Metaphorik von Weingärtnern und Weinberg in einer Israelaussage,
- Sendung und Geschick des "Sohnes" in Mk 12,7.

STECK sieht sowohl in der Weinberg- als auch Weingärtnermetapher eine Bezeichnung ganz Israels. Dann würde das Volk mit γεωργοί in seiner andauernden, halsstarrigen Verschlossenheit, mit ἀμπελῶνα dagegen in seiner gnadenhaften Erwählung und Verheissung umschrieben. "Motivgeschichtlich liegt also in Mk 12 eine Verbindung der Weinberg-Metapher-Tradition mit der Tradition der dtr PA vor; prägt diese den Gang der Sachaussage, so jene die Metaphorik."¹⁵⁶

Der Einbezug des "Sohnes" (V 7) in diese Aussage bereite von jeher wegen der christologischen Bedeutung (und der Echtheitsfrage) Schwierigkeiten. Die Vertreter der Echtheit der Parabel als Jesusgleichnis oder sehr frühe palästinische Tradition rechnen die Ermordung des Sohnes als äusserste dramatische Steigerung der Bildaussage zu und lehnen eine christologische Ausdeutung ab¹⁵⁷, die Vertreter einer

155) STECK, aaO. 269ff.100-102.252.15 A1.

156) aaO. 270f: gegen die Deutung der "georgoi" auf die Führer des Volkes spricht nach STECK, dass die Propheten in der ganzen Tradition der dtr Prophetenaussage immer zum ganzen Volk gesandt sind (270 A6 gegen BOSCH, GRUNDMANN, GNILKA), vgl. auch KUEMMEL, Gleichnis, 213: "dass nur die Führer des jüdischen Volkes an der Verwerfung der Propheten und des Sohnes schuld sein sollten, widerspricht der gesamten Verkündigung Jesu und der Urkirche". Nach STECK hat die Metaphorik vom Weinberg (Weinstock, Rebe, Pflanzung) einen deutlichen Bezug zur Erwählung Israels als mit den Verheissungen Gottes beschenktes Erbe Gottes (aaO. 270f.270 A7. 271 A1), das Moment der Ertragsverweigerung ist dagegen erst in der Winzermetapher wichtig (aaO. 271 A2).

157) Vgl. 3.2.1 A 49/50.

Gemeindebildung beurteilen Sendung und Tötung des Sohnes als allegorische Interpretation des Todes Jesu durch die nachösterliche Gemeinde (wobei diskutiert wird, in welchem Sinn der Sohnestitel zu deuten ist).¹⁵⁸ STECK geht von der Beobachtung aus, dass der Einbezug des Geschickes Jesu in die dtr Prophetenaussage (Mk 12) in einem Traditionsstück aus der hellenistischen Gemeinde entstand (Sohnbezeichnung, LXX-benützung in VV 1b.9a) und darum von Vorstellungen des frühen hellenistischen Christentums her zu deuten sei.

(3) Interpretation. Für die Interpretation der Vorstellung in Mk 12 weist STECK auf die im Corpus Paulinum bezeugte, neben- und vorpaulinisch-hellenistische Vorstellung von Jesus als "Erbe der Erwählung und der Verheissungen Israels", die fest verbunden ist mit der Vorstellung der Christen (aus Juden und Heiden) als Erben der Verheissung.¹⁵⁹ In der allegorischen Verschlüsselung (V 7) hiesse dieses Sohnverständnis, dass Israel in dem von Gott gesandten Sohn (Jesus) den Erben der Verheissung zwar anerkennt, aber aus Missgunst gegen die Heilsteilhabe der Heiden diesen (Gottessohn-)Erben tötet, um allein an der Heilszukunft teilzuhaben.¹⁶⁰ Das definitive Gericht Gottes, das nach Mk 12,9 Israel trifft und ihm Erwählung und Verheissung nimmt, um sie den Christen aus Juden und Heiden zu geben, schliesst die lange Geschichte ständiger Ablehnung der Gottesboten und ihrer Botschaft entsprechend der dtr Vorstellung ab. V 9 blickt daher auf das bereits vollzogene Gericht zurück. STECK betont, dass schon die Formung des vormarkinischen Traditionsstückes als einer "ausschliesslich an Israel orientierte(n) Aussage" darauf weise, dass die Allegorie nur

158) Vgl. 3.2.1. A 47.

159) STECK, aaO. 271f, (vgl. Gal 4,1ff; 3,29; Röm 8,3.17; Hebr 1,2;9,15) BLANK, Sendung, 20 A5.21 nennt das in Gal 4,4-7 bezeugte Deutungsmodell "der Sohn und die Söhne" und sieht darin eine traditionsgeschichtlich altes Sohnverständnis (22) (vgl. 5.2.3).

160) aaO. 272f: diesen Sinn mussten die Stichworte des Textes für heiden-christliche Hörer ergeben.

die Wegnahme des Heils von Israel (nicht die Heilsteilhabe der Heiden) erklären wolle, da diese Heilsteilhabe der Heiden Grund (und nicht Folge) der Tötung des Sohnes durch die Pächter sei. Damit dürfte nach STECK das treibende Motiv für die Verwendung der dtr Prophetenaussage in Mk 12 und für die Reflexion des Todes Jesu in einer Israelaussage die Anfeindung des hellenistischen Christentums durch das Judentum wegen der Heidenmission sein.¹⁶¹

b) Ergebnisse. Die zur frühen hellenistisch-christlichen Tradition gehörige vormarkinische "Weingärtnerallegorie" verwendet die dtr Prophetengeschickaussage in ihrer traditionellen Funktion als polemische Israelanklage. In ihr wird der Tod Jesu als das gewaltsame Geschick des nach den Propheten gesandten Sohnes ausdrücklich reflektiert und in die Prophetengeschickaussage einbezogen. Dieser ausdrückliche Einbezug Jesu in die dtr Geschichtsreflexion und ihre Prophetengeschickaussage ist gegenüber der nur impliziten Todesdeutung in Q neu. Die Motivation zu dieser Einbeziehung Jesu ist nach STECK in der Anfeindung der Heidenmission durch das Judentum zu sehen. Somit blickt diese hellenistisch-christliche Allegorie bereits auf die Trennung vom Judentum zurück und deutet den Tod Jesu als Folge der Missgunst Israels gegen die Heilsteilhabe der Heiden.

5.2.2 Das Gleichnis von den Weingärtnern als Deutung des bevorstehenden Todes Jesu (HENGEL)

a) Kritik und Neuinterpretation

(1) Allgemeine Wertung. In diesem nach dem Urteil von DODD "schwierigsten aller Gleichnisse" (Mk 12,1-12)¹⁶² anerkennt HENGEL eben-

161) STECK, aaO. 273.

162) DODD, Parables, 96: "The most difficult of the parables"; vgl. HENGEL, Gleichnis, 1 A2/9.

falls die allegorische Darstellung der Geschichte Israels und das "allegorisch auf die Prophetenmorde hin ausgedeutete und entsprechend sekundär ausgeweitete Motiv der mehrfachen Sendung und Tötung von Sklaven", sieht aber darin die Umwandlung eines ursprünglichen Gleichnisses in eine heilsgeschichtliche Allegorie, die in der mündlichen, vormarkinischen Tradition, möglicherweise schon in der palästinensischen Gemeinde erfolgt sein müsse. Er kritisiert daher STECKS "typischen Fehler" (im Gefolge JUEHLICHERS), die Bildseite der Parabel zu ignorieren, "und sich sofort der allegorischen Einzel-exegese" zuzuwenden.¹⁶³

(2) Korrekturen: Gerade diese Bildhälfte versucht HENGEL von Parallelen aus den Zenonpapyri (3.Jh.v.Ch.) und rabbinischen Gleichnissen her für das Verständnis der Parabel aufzuhellen. Er sieht in den aus dem Palästina der ptolemäischen Zeit bezeugten Schwierigkeiten von Verwaltern mit aufsässigen galiläischen Bauern offenkundige Analogien zum Winzergleichnis: eine neue, ertragsintensive, typisch hellenistische Bewirtschaftungsart kapitalistischer Prägung (der im Ausland wohnende Besitzer überwachte die Ausbeutung durch Agenten) soll den Unwillen der galiläischen Pächter hervorgerufen haben, so dass sie in einem geschlossenen, solidarischen Auftreten die Pachtzahlung verweigerten und Anlagen und Ertrag des Gutes gefährdeten.¹⁶⁴

HENGEL wendet darum gegen STECKS Aufzählung von alttestamentlichen (und apokryphen) Belegen für die Weinbergmetapher ein, dass diese, besonders die Anspielung auf Jes 5,2, nicht einseitig heilsgeschichtlich interpretiert werden dürften, da sie sich "völlig organisch in die Bildseite" eingliedern liessen und nur die "hohe Investition, die für den Besitzer mit der Anlage des Weingutes verbunden war" illustrierten, zumal im Winzergleichnis (im Gegensatz zu Jes 5!) nicht

163) HENGEL, Gleichnis, 9f.A38 (Forschungsübersicht bis 1968: 2-9); ähnlich wie HENGEL auch LEON-DUFOUR, parabole, 371-383, (vgl. 3.2.1. A50; STECK, aaO. 269-273).

164) aaO. 11-16.20-25.26ff.

das Versagen des Weinberges (durch Unfruchtbarkeit), sondern "die offene Rebellion der Pächter" im Vordergrund stehe. Die Schwierigkeit einer "heilsgeschichtlichen" Exegese liege ja gerade darin, für den Weinberg auf der Bildhälfte eine wirkliche Entsprechung auf der Sachhälfte zu finden. Die wörtliche Entsprechung zur Aufforderung von Mk 12,7 in der Josefserzählung Gen 37,18-20 (δευτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν) werde meist völlig vernachlässigt. Gerade sie warne aber vor einer vorschnellen christologischen Auswertung von V 7 (der auch zur Bildhälfte gehöre). Die alttestamentliche Metaphorik bei Gleichnisbildungen lag für den Juden sehr nahe und eine Uebersetzung alttestamentlicher Zitate in die Septuaginta-form war nicht nur in einer "hellenistischen" Gemeinde (gegen STECK) möglich. So lautet denn HENGELS Fazit: "Die Bildhälfte der Parabel stellt in ihrer Urform ein im neutestamentlichen Palästina durchaus vorstellbares Geschehen dar." Die ungewöhnlichen Züge der Geschichte sind daher keineswegs unmöglich.¹⁶⁵

(3) Neue Interpretation. Die mehrmalige Sendung der Knechte entsprang nach HENGEL weniger der Güte und Langmut des Besitzers, (diese wird erst durch das sekundäre Prophetenmordmotiv, das die Traditionsgeschichte der Parabel entscheidend beeinflusste, ausgedrückt) als vielmehr seiner durch die Rechtlosigkeit der damaligen Zeit entstandenen Notlage. Entsprechend folgte auch die Sendung und Tötung des Sohnes ursprünglich als Klimax der zweifachen, vergeblichen Sendung der Knechte und musste sich "aus der inneren Konsequenz der Erzählung ergeben", da nur der Sohn die Besitzansprüche des Vaters rechtskräftig und autoritativ vertreten konnte.¹⁶⁶ Die Motivation der Tötung des Sohnes sieht HENGEL in der Besitzgier der Pächter (ihr Frevel wird noch pointiert durch die Leichenschändung unterstrichen). Das durch diesen abscheulichen Frevel herausgeforderte

165) HENGEL, aaO. 25.16ff; gegen STECK, aaO. 270 A7.271 A5.

166) aaO. 28f + A91/95.30.

Strafgericht des Besitzers ist so der folgerichtige Schlusspunkt der Bildseite. Das für STECK so wichtige *κληρονομία* -Motiv (von Gal 4,1; Hebr 1,2) betrachtet HENGEL als sekundäre Motivation des Pächterhandelns ohne eigenständige christologische Bedeutung.¹⁶⁷ Mit DODD, JEREMIAS, LINNEMANN (gegen KUEMMEL, STECK, SCHWEIZER) hält deshalb HENGEL die "kunstvoll aufgebaute Parabel, die nicht nur von innerer Logik, sondern noch mehr von unmittelbarer Spannung erfüllt ist, und ... die ... typischen Züge eines dramatischen Geschehens enthält", für ein (möglicherweise echtes, wahrscheinlich aber aus der palästinischen Gemeinde, "am ehesten in Galiläa" entstandenes) Gerichtsgleichnis. Die Pointe stellte dann die "Anklage gegen die jüdischen Volksführer wegen ihrer Verantwortung am Tode Jesu und die daraus resultierende Ankündigung des Gerichtes" dar. Diese Anklage wäre dann allegorisierend ausgeweitet und heilsgeschichtlich um das Prophetenmordmotiv ergänzt worden.¹⁶⁸

(4) Schwierigkeiten. STECK hatte gegen dieses (schon von DODD vertretene) Argument eingewendet, dass Mk 12,1-9 überlieferungsgeschichtlich die älteste Gestalt zeige und eine nicht-allegorisierende Vorform nicht rekonstruierbar sei, dh. das Prophetenmordmotiv von Anfang an in diese vormarkinische Gemeindebildung hineingehöre.¹⁶⁹ Für HENGEL bereitet die innere Geschlossenheit der Parabel, das Fehlen von Anspielungen auf historische Ereignisse, die (sonst in urchristlichen Anklagen fehlende) parabolische Verkleidung, sowie der ausgesprochen polemische Charakter für die Annahme einer Gemeinde-

167) HENGEL, aaO. 31.35f A114 (gegen STECK, aaO. 272f); LEON-DUFOUR, parabole, 379 beurteilt das "Hinauswerfen" des Leichnams als Mk-anpassung für Nichtjuden, da die Reihenfolge Hinauswerfen-Töten (Lk/Mt) den atl. Exekutionsriten entsprach und nicht als Anklang an historische Ereignisse zu verstehen sei.

168) aaO. 32.34.35.

169) STECK, aaO. 269 A3 gegen DODD, aaO. 101 (vgl. HENGEL, aaO. 34.A109.38); mit STECK auch KUEMMEL, Gleichnis, 208ff ua. (Übersicht bei BLANK, aaO. 11-13).

bildung Schwierigkeiten. Zudem scheint ihm ein christologisches Verständnis des "einzigen Sohnes" ohne gleichzeitige Bezugnahme auf Kreuzigung und Auferstehung für die galiläische Gemeinde zweifelhaft. Auch gegen dieses (schon von JEREMIAS vertretene) Argument hatte STECK eingewendet, dass das Fehlen einer solchen Bezugnahme nicht gegen Gemeindebildung spreche, da es auch an den andern Stellen mit der dtr Prophetenaussage zu beobachten sei und zudem die polemische Ausrichtung der Aussage nicht übersehen werden dürfe.¹⁷⁰

Der historische Ort der Parabel liegt nach HENGEL (vgl. auch DODD) im "Zusammenhang der letzten Auseinandersetzung Jesu mit den Volksführern in Jerusalem". Die christologische Deutung des "einzigen Sohnes", der Zusatz von Ps 118,22f, der mit dem Hinweis auf die Auferstehung statt des Vaters den Sohn in den Mittelpunkt rückt, sowie die heilsgeschichtliche Allegorisierung sind nach HENGEL Erweiterung der griechisch sprechenden (bzw. "hellenistischen") Gemeinde.¹⁷¹

b) Ergebnisse

(1) Im Gegensatz zu STECK sieht HENGEL die Situation der als Gleichnis beurteilten Parabel nicht im Rückblick auf die bereits vollzogene Verwerfung Israels und der in Gang befindlichen Heidenmission, sondern in der Einmaligkeit der letzten Kampfsituation Jesu. Aus dieser Kampfsituation, nicht aus dem Topos der Israelanklage (STECK) sei auch die Polemik zu erklären.

(2) Entsprechend diesem "Sitz im Leben" in der letzten Kampfsituation Jesu, ist auch das kommende Gericht nach HENGEL den Führern angedroht und nicht ganz Israel apostrophiert (so STECK). Dieses Gericht ist somit vorausblickend auf die beabsichtigte Ermordung Jesu hin

170) HENGEL, aaO. 34f; vgl. LEON-DUFOUR, aaO. 386; anders STECK, aaO. 269 A3; KUEMMEL, aaO. 216f.

171) aaO. 34-39. LEON-DUFOUR sieht im Fehlen eines Bezuges zur Auferstehung "une garantie d'authenticité" (aaO. 386); vgl. STECK, aaO. 271f; KUEMMEL, aaO. 215ff.

formuliert, nicht rückblickend auf die bereits erfolgte Verwerfung Israels (gegen STECK).

(3) Ungeachtet der Person des Sohnes, die nach HENGEL zur Bildhälfte gehört und deren Tötung die Besitzgier der Pächter demonstriert, liegt der Schwerpunkt des Geschehens zwischen Weinbergbesitzer und Pächtern (so STECK und HENGEL). Die Bedeutung des Sohnes wird denn auch erst mit Hilfe von Ps 118 ausdrücklich reflektiert (V 10f), was HENGEL und STECK als Erweiterung des ursprünglichen Bestandes der Parabel beurteilen.

5.2.3 Die Sendung und Tötung des Sohnes in der Winzerparabel (BLANK)

a) Die Weiterführung durch BLANK.

(1) Allgemeine Wertung. Stärker als HENGEL folgt BLANK der Deutung STECKS. Seiner Ansicht nach verbindet die Parabel Mk 12,1-12 die Formen und Strukturen der prophetischen Gerichtsrede, der Gleichnisrede und der "unheilsgeschichtlichen Konzeption" miteinander und aktualisiert sie neu durch die Anwendung auf Jesu Geschick, so dass weder die Bestimmung als "echtes Gleichnis" (DODD, JEREMIAS, HENGEL ua.), noch als Allegorie der nachösterlichen Gemeinde (KUEMMEL, STECK ua.) dem wirklichen Sachverhalt gerecht werden.¹⁷² Die prophetische Gerichtsrede wird in der unverkennbaren Bezugnahme auf Jes 5,1-7 deutlich, die bis zur Identität der angesprochenen und mit dem Gerichtswort konfrontierten Personen geht. Die Einführung der Pächter und die mehrmalige Sendung der Knechte sprengt aber die Jesajavorlage. Die wiederholte Sendung von Knechten findet sich hingegen in der Gerichtsrede Jer 7, 21-28, die mit ihrem "unheilsgeschichtlichen" Rückblick auf dtr Geschichtstheologie zurückgehen

¹⁷²) BLANK, Sendung, 19.11-13f.40 (ähnlich HAENCHEN, Der Weg Jesu, 396-405); Uebersicht über die Forschungssituation bei BLANK, aaO. 11-13; vgl. 3.2.1. A46-50.

dürfte (vgl. STECK), und deren Klimax der von Mk 12,1-12 entspricht "nur mit dem wichtigen Unterschied, dass der letzte Bote Gottes vor dem nahenden Gericht der 'Sohn' des Weinbergbesitzers selbst ist".¹⁷³

(2) Korrekturen. Gegen HAHN und SCHWEIZER betont BLANK, dass der Sendung der Knechte und des Sohnes nicht die mit dem Präexistenzgedanken verbundene Vorstellung einer Sendung "vom Himmel" zugrunde liege, sondern der als "Abordnung zu einem besonderen Botenamt durch Jahwe" bestimmte prophetische Sendungsbegriff.¹⁷⁴ Die Deutung des Todes Jesu als gewaltsames Prophetengeschick (mit STECK) beurteilt BLANK als "ziemlich alt" und palästinisch-judenchristlicher Tradition entstammend (anders STECK, der in Mk 12,1ff eine Weiterentwicklung der dtr Vorstellung in der hellenistischen Gemeinde sieht).¹⁷⁵ Ebenfalls "judenchristlich-palästinensisches Kolorit" zeigt nach BLANK die mit einem ausdrücklichen Zitat aus Ps 118,22f dargestellte wunderbare Wende in Mk 12,10f (von STECK nicht in Betracht gezogen).¹⁷⁶ Diese drei alttestamentlichen Vorlagen gaben Mk 12,1-12 die Form eines "Gerichtsgleichnisses" (Verschränkung von Gerichtsrede und Gleichnisrede), welches Weinbergmotiv, Prophetensendungs- und -tötungsmotiv, sowie unheilsgeschichtliche Konzeption miteinander verband und sie bereits vormarkinisch im abschliessenden christologischen Höhepunkt gipfeln liess. Auch wenn in dieser "bewusst konstruierten Geschichte" (BLANK spricht von einer "Montage") die durch die Stellung zu Jesus aufgebrochene Differenz zwischen Judentum und christlicher Gemeinde bewusst geworden ist, bezweifelt BLANK die Voraussetzung der Heidenmission (gegen STECK und SCHWEIZER).¹⁷⁷

173) BLANK, aaO. 16.15ff.16 A17.17: neben STECK nahmen vor allem NOTH, VON RAD, WOLFF ua. auf die dtr Konzeption Bezug.

174) aaO. 20.17.

175) aaO. 17-19.25.31f.39f gegen STECK, aaO. 273.317-320.

176) aaO. 18.

177) aaO. 19 gegen STECK, aaO. 273ff; SCHWEIZER, Mk, 136.

(3) Neue Interpretation. BLANK bestimmt den Sohngedanken von den Botensendungen her (wie Q: Lk 11,49-51; 13,34f) als "Auftrag und Bevollmächtigung zur Verkündigung" und beurteilt die durch den Bezug zur Auferstehung erreichte christologische Zuspitzung in Mk 12,10f gegenüber dem mehr "impliziten christologischen und expliziten eschatologischen Akzent" des Jerusalemwortes (mit demselben Ps 118) als Besonderheit der Mk-Tradition.¹⁷⁸ Von besonderer Wichtigkeit ist nach BLANK die zweifach hervorgehobene Stellung des letzten Gottesboten Jesus: als *υἱὸς ἀγαπητός* kommt im "emotionalen Moment" der besonderen Zuwendung die ultima ratio dieser letzten Möglichkeit (nach allen vergeblichen Sendungen) zum Ausdruck, und im Begriff des "Erben" das besondere Verhältnis des Sohnes zu Israel. Dies widerlegt nach BLANK die These HAHNS von einer erstmaligen Uebertragung der Gottessohnvorstellung im hellenistischen Judenchristentum. Mit STECK sieht BLANK somit in der Tötung des Sohnes als Erben der Verheissung das Verhältnis zu den Verheissungen Israels reflektiert, lehnt aber den hellenistischen Hintergrund und die Heidenmission als Anlass dieser Reflexion des Todes Jesu ab.¹⁷⁹ Einerseits liegen Sendung und Geschick des Sohnes ganz in der Linie der dtr Prophetensendungen und -abweisungen, andererseits aber überbietet die eschatologische Gestalt des Sohnes die Propheten: BLANK sieht darin eine Verschmelzung des "eschatologischen Propheten" mit der Sohnbezeichnung und eine Interpretation der prophetischen (den Sohn und die

178) BLANK, aaO. 25.22-24; auch STECK, aaO. 271.272 A2, der auf dieselben Zusammenhänge zwischen Mk 12 und Gal 4,4-7 hinweist wie BLANK (20f). Der nach BLANK vermutlich auf Jesus selbst zurückgehende palästinische Sohnbegriff ist durch Machtverzicht und Offenbarungsfunktion gekennzeichnet (32).

179) aaO. 26ff gegen HAHN, Hoheitstitel, 308; mit HOFFMANN, aaO. 106-142; STECK, aaO. 272f. Auf die Verbindung von Botenfunktion und Titel "Sohn" oder "Geliebter" weist auch K. BERGER, Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, NTS 17 (1970/1) 423f hin; anders aber LEON-DUFOUR, aaO. 379, der die Mt-form ohne *ἀγαπητόν* als ursprünglich beurteilt.

Propheten verbindenden) Verkündigung als apokalyptische Offenbarung.¹⁸⁰ Im "geliebten Sohn" (V 6) sieht BLANK aber noch eine weitere Verbindung: nämlich zum Agedamotiv (Gen 22,2) in Röm 8,32, wo ebenfalls diese formelhafte Aussage aus der vorpaulinischen Gemeindetradition mit dem gewaltsamen Tod Jesu verbunden ist. Da aber sowohl Röm 8,32, die Winzerparabel, als auch die Tauf- und Verklärungsperikope bei Mk (1,9-11; 9,2-9) diese gleiche Formel vom "geliebten Sohn" in einer mehr oder weniger ausdrücklichen Beziehung zum Kreuz enthalten und zudem auch Mk 15,39 diese Assoziation von Gottessohnbekenntnis und Kreuz zeigt, schliesst BLANK auf eine dahinter liegende "palästinensische und apokalyptische Tradition", die vom Offenbarungsgedanken und der "Ausrichtung auf den Gekreuzigten" geprägt war. Im dreimaligen Vorkommen bei Markus sieht er deshalb eine bewusste Gestaltung im Sinne einer zunehmenden "Enthüllung" des Weges Jesu auf das Kreuz hin und postuliert als "ursprünglichsten und ältesten Sitz" der Formel vom "geliebten Sohn" das Winzergleichnis.¹⁸¹

b) Ergebnisse

(1) BLANK steht STECKS Interpretation näher als HENGEL, betont aber nicht ausschliesslich den Einfluss des dtr Geschichtsbildes in Sendungs- und Tötungsmotiv der Knechte, sondern zeigt auch für Mk 12, 1-12 das komplexe Zusammenwirken verschiedener alttestamentlicher Formen und Motive in dieser kunstvoll aufgebauten Parabel.

(2) Im Gegensatz zu STECK, der darin die Weiterentwicklung der dtr Prophetenaussage in der "hellenistischen" Gemeinde sieht, und in der Anfeindung der Heidenmission den Grund der Reflexion über die Tötung Jesu annimmt, betont BLANK das ausgesprochen palästinisch-

180) BLANK, aaO. 33 (vgl. 35-37); ähnlich HOFFMANN, aaO. 104-142, der ebenfalls den apokalyptischen Hintergrund betont, sowie BERGER, aaO. 424f, der die weisheitliche Herkunft der Vorstellung hervorhebt.

181) aaO. 36-39.

judenchristliche Kolorit sowohl der "unheilsgeschichtlichen" Konzeption als auch der Schilderung der Wende mit Ps 118 und der alten christologischen Bestimmung des Sohnbegriffs durch die Botenfunktion.

(3) Gegenüber STECK bezweifelt er, dass die Auseinandersetzung der Gemeinde mit dem Judentum bereits zu einem Bruch geführt habe und die Heidenmission vorausgesetzt werden müsse. BLANK vermutet eher eine Auseinandersetzung um das "wahre Israel" auf palästinisch-jüdischem Boden, ähnlich der Situation der Q-gruppe.¹⁸²

(4) Trotz der Betonung des Geschehens zwischen Weinbergbesitzer und Pächtern gehört die Sendung des Sohnes als Höhepunkt der Botensendungen (in der Linie der dtr Prophetenaussage) zur vormarkinischen Parabel und bildet (in der Reflexion mit Ps 118 in V 10f) deren christologische Zuspitzung.

5.2.4 Die Prophetenaussage in der Winzerparabel (Zusammenfassung)

Die Diskussion der These STECKS für die Weingärtner- oder Winzerparabel bei HENGEL und BLANK ergibt folgendes Bild:

(1) Ueberlieferungsgeschichtlich kann eine nicht-allegorisierte Vorform der kunstvoll gebauten Parabel nicht nachgewiesen werden. Das die Traditionsgeschichte entscheidend beeinflussende Prophetenmordmotiv (oder besser: die "unheilsgeschichtliche" Konzeption des dtr Geschichtsbildes) kann nicht als sekundäre Erweiterung der griechisch sprechenden Gemeinde abgetrennt werden (gegen HENGEL), sondern ist als eine der in der Parabel verschränkten Formen (prophetische Gerichtsrede, Gleichnisrede, unheilsgeschichtliche Konzeption) zu betrachten (BLANK, STECK gegen HENGEL). Am ehesten kommt als Entstehungsort dieses Gerichtsgleichnisses die judenchristlich-palästinische Gemeinde in Betracht (übereinstimmend BLANK, HENGEL gegen STECK). Dass

182) BLANK, aaO. 19.39.40f.

das Zitat Mk 12,10f sekundär zu Mk 12,1-9 zugefügt wurde, wird allgemein angenommen, umstritten ist nur, ob dieser Zusatz schon vor Mk dazuwuchs (so JEREMIAS, BLANK, vorsichtig HENGEL, anders STECK).

(2) Als "Sitz im Leben" ist vermutlich für Q die Auseinandersetzung mit dem Judentum auf palästinischem Boden vorauszusetzen (BLANK gegen STECK). Weniger wahrscheinlich ist HENGELS Annahme, dass das Gleichnis seinen Ort in der letzten Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Führern habe.

(3) Neu gegenüber Q ist die explizite Reflexion des Todes Jesu im Schicksal des Sohnes und der Einbezug desselben in die Reihe der Prophetentötungen. Dieser Tod liegt als Ereignis schon in der Vergangenheit (gegen HENGEL) und wird in seiner Bedeutung für Israel und seine Verheissungen reflektiert (STECK, BLANK). Umstritten ist zwischen BLANK und STECK jedoch der Grund dieser Reflexion (Heidenmission oder Auseinandersetzung der Gemeinde mit dem Judentum wegen seiner Stellung zu Jesus?) und die christologische Bedeutung des Sohnbegriffs (hellenistisch: STECK, palästinisch von der Botenfunktion her: BLANK). Nach STECK würde Mk 12,1b-9 (ohne V 10f) wegen seiner polemischen Verwendung als Israelanklage die Wende in der Auferstehung (Ps 118) nicht gebrauchen, nach BLANK gehörte diese jedoch zur Deutung und fände im Jerusalemwort mit dem gleichen Ps 118 eine direkte Parallele in Q. BLANKS Erklärung trägt m.E. der Kombination verschiedener Motive besser Rechnung als STECKS "geradlinige" Deutung aufgrund der dtr Prophetenaussage.

5.3 Die Verwendung der deuteronomistischen Prophetenaussage in andern frühen Traditionen

5.3.1 Die Judenpolemik in der Stephanusrede Apg 7

a) Einwirkung der dtr Prophetenaussage. Deutliche Einflüsse der dtr Prophetengeschickvorstellung sind nach STECK auch im Schluss der Stephanusrede Apg 7,51-53 feststellbar, der vermutlich von Lk mit der Vorlage der Rede übernommen wurde und hellenistisch-judenchristlicher Tradition entspringt.¹⁸³

(1) Typische Momente der dtr Vorstellung wie Geschickverben (töten, verfolgen), Aussage der kontinuierlichen Halsstarrigkeit im Widerstand gegen den Heiligen Geist (V 51) und des Gesetzesungehorsams (V 53) sind um die Tötung Jesu (V 52) erweitert worden und "nach vorn" um das Element der Sendung und Abweisung des Moses verlängert, was auch schon in der dtr Prophetenüberlieferung traditionell ist.¹⁸⁴

Hingegen fehlt hier das Element der durch den permanenten Ungehorsam begründeten Gerichtsansage oder der Aufruf zu Umkehr und Gesetzesgehorsam, weshalb STECK annimmt, V 53 sei nicht der ursprüngliche Schluss gewesen, sondern der dem dtr Predigttypus eigennende Umkehrruf sei von Lk weggebrochen worden, weil er die Wende von der Israelerweckung zur Völkermission bei Stephanus ansetze (Apg 5,31 bringt zum letzten Mal einen Umkehrruf an Juden!).¹⁸⁵

(2) Von Struktur und Zielrichtung her schliesst STECK, "dass hinter den Actareden vor Juden ebenso wie hinter der Stephanusrede hellenistisch-judenchristliche Umkehrprediger stehen, die nach einem

183) STECK, aaO. 265-269, bes. 266f, vgl. 3.2.2. A57-60.

184) aaO. 101f.161.265f: die scharfe Tempelkritik passt allerdings nicht zur dtr Tradition (266 A9).

185) aaO. 267 A3.268: die stereotyp aufgebauten Missionsreden entsprechen nicht der Bekehrungspredigt vor Heiden, sondern spätjüdischen Erweckungspredigten an Israel.

christlich modifizierten dtr GB (Einbezug Jesu!) aufgebaut waren" und dieser Predittopos in seiner Grundgestalt trotz lukanischer Eingriffe "einer sehr frühen Stufe hellenistisch-judenchristlicher Tradition" zugehörte. Dieser Predittopos sei vom palästinischen Judenchristentum übernommen worden.¹⁸⁶

b) Problematik. Der Schluss der Stephanusrede Apg 7,51-53 ist umstritten; besonders unklar ist darin das Verhältnis von Tradition und lukanischer Redaktion. Die Stelle zeigt aber, wie die dtr Prophetenvorstellung auch über den Traditionsbereich von Q und Mk 12,1ff hinaus wirkte und zwar in derselben polemischen Anwendung.

5.3.2 Die Judenpolemik bei Paulus in 1Thess 2,14-16

a) Einwirkung der dtr Prophetenaussage. Auch die um Jesu Tod erweiterte dtr Prophetenaussage in 1Thess 2,15f nimmt Elemente traditioneller Judenpolemik auf. Unpaulinischer Sprachgebrauch, Prophetengeschicksvorstellung, traditionelle Wendungen und fest formulierter Aussagezusammenhang weisen auf ein von Paulus übernommenes Traditionsstück.

(1) Die Prophetentötung (V 15) ist nicht als isoliertes Moment, sondern im Zusammenhang des dtr Geschichtsbildes aufgenommen worden, "wie vor allem die Verbindung mit dem Gerichtsmoment zeigt" (V 16c). Auch die generelle Anklage der "Juden" (V 14) passt zur Vorstellungstradition.¹⁸⁷ Die Anschauung eines Zusammenhangs von Prophetentötung, Jesustötung, Verfolgung der christlichen Prediger und Behinderung der Heidenmission sowie darauf folgendes Gericht kann so nicht direkt auf die judenchristlich-palästinische Tradition zurückgehen (da dort die Botschaft immer an Juden geht und ihr Ungehorsam stets die Ahndung der Prophetenblutschuld bewirkt!) sondern muss wie

186) STECK, aaO. 268f.

187) aaO. 274f. vgl. 220.275 A3.

Mk 12,1ff durch hellenistisch-judenchristliche Tradition vermittelt worden sein.¹⁸⁸ Gegenüber Mk 12,1ff nennt aber 1Thess 2,15f das Motiv der Hinderung der Heidenmission ausdrücklich als Grund des definitiven Gerichtes (V 16c) und fasst die "christologische Setzung der Heidenmission" in die Aussage über den Kyrios Jesus (Mk dagegen in die vom Sohn und Erben). Entsprechend der Aussage von Mk 12,1ff sieht STECK den Sinn des endgültigen Zorngerichtes über die Juden darin, dass ihnen Erwählung und Verheissung definitiv genommen sind (ἐφ' ἵνα), was allerdings in Spannung steht zur paulinischen Sicht über die Juden in Röm 9-11.¹⁸⁹

b) Ergebnis. Die Anwendung der dtr Prophetenaussage in 1Thess 2,15f ist für Paulus ungewöhnlich. Aussage und Terminologie weisen nach STECK in den gleichen Traditionsbereich wie Mt 23,31-36 par. Diese unpaulinische Aussagenreihe, die in fünf Partizipien und kai-Anschlüssen die Schuld der Juden formuliert, ist allerdings sehr umstritten. STECK beurteilt sie als Aufnahme traditioneller Judenpolemik durch Paulus, andere erblicken darin eine nachpaulinische Glosse. (vgl. 3.2.2!)

5.3.3 STECKS Ergebnisse für die frühen hellenistisch-(juden)christlichen Traditionen

(1) Wie die Logienquelle kannte auch das frühe hellenistische Urchristentum vor und neben Paulus die Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick innerhalb des dtr Traditionszusammenhangs.

(2) Die Vermittlung dieser palästinischen Vorstellung musste durch das hellenistische Judenchristentum und seine topisch an Israel gerichtete Umkehrpredigt geschehen sein (Stephanuskreis?), wobei der

188) STECK, aaO. 276.273.

189) aaO. 277f.

Zusammenhang mit dem dtr Geschichtsbild schliesslich ganz verloren ging (Jak,510).

(3) Die auffallendste Gestaltveränderung gegenüber Q erfolgte in diesem Vermittlungsvorgang durch die ausdrückliche Einbeziehung der Tötung Jesu in die Prophetenaussage.

(4) Durch die Reflektierung des Motivs der Tötung Jesu als Gottessohn (Mk 12) und Kyrios (1Thess 2) aus der aktuellen Erfahrung (Behinderung der Heidenmission) heraus, verlor die traditionelle Verbindung von Prophetensendung-Abweisung-Gericht im dtr Vorstellungsrahmen ihren tragenden Grund. Das Moment des gewaltsamen Prophetenschicks, an welches das Motiv der Tötung Jesu angeschlossen worden war, wird nun in neuen Zusammenhängen ein isoliertes Motiv, das als paränetischer und polemischer Topos verwendet wird.¹⁹⁰

5.4 Die Verbindung des palästinisch-judenchristlichen und des hellenistisch-urchristlichen Traditionsstromes in der vortatthäischen Ueberlieferung (nach STECK)

Dass diese schon im Ansatz der dtr Vorstellung angelegte Polemik bei isolierter christlicher Verwendung nicht unbedenkliche Folgen zeitigen kann, zeigt die Weiterentwicklung ihrer Ansätze in der vortatthäischen Tradition und im Mt-Evangelium.

(1) STECK sieht im Mt-Evangelium das Zusammenfliessen des palästinisch-judenchristlichen Traditionsstromes (Einbezug der christlichen Israelprediger, Beschränkung des Wirkens auf Israel wie Q) mit dem hellenistisch-urchristlichen Traditionsstrom (Abweisung und Tötung Jesu als Grund der Verwerfung, Konzeption der Völkermission anstelle der Israelerweckung wie Mk 12,1ff;1Thess 2,15f) vollzogen.

190) STECK, aaO. 278f.320.279 A2/4 zu den isolierten Verwendungen.

(2) Diese Verbindung diene der Begründung der theologischen Wende "bei einem Judenchristentum..., das 70 n.Ch. als die Verwerfung Israels auffasst, die Konzeption der Erweckung Israels daraufhin aufgibt, in die künftige Grosskirche übertritt und mit dieser nun Völkermission treibt".¹⁹¹

(3) Indiz für die Traditionsverbindung ist für STECK die Unstimmigkeit in Bezug auf den Zeitpunkt dieser Ablösung bei Mt (für Mt 21,33ff; 23,38-24,2: nach dem Tod, bzw. dem Ende der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem; für Mt 22,4ff;23,34: nach der gewaltsamen Abweisung der christlichen Israelprediger).¹⁹²

(4) Dass die christlich adaptierte Prophetenvorstellung für den Verfasser des Mt-evangeliums noch durchaus lebendig war, zeigt sich nach STECK daran, dass er die Tradition sehr selbständig und vorstellungsgemäss verwendete, indem er "von der erfolgten Zerstörung Jerusalems auf die permanente Halsstarrigkeit zurückschliesst; wie schon Neh 9,26" auch "im Jerusalemswort wird nun in Korrespondenz zu dem unüberbietbaren Gericht vor Augen die Halsstarrigkeit in eine unüberbietbare Geschicksaussage (Kreuzigen) gefasst."¹⁹³

(5) Problematisch wird nun aber die Absicht der Aussage: hatte Israel mit der Ausbildung und Ueberlieferung der Vorstellung seinen Widerstand gegen Gott formuliert, um mit sich selbst ins Gericht zu gehen und umzukehren, so verwendete das frühe Christentum dieselbe Vorstellung, um sich polemisch gegen das Judentum abzugrenzen, dessen Verslossenheit es in der Tötung Jesu und seiner Boten bestätigt fand. Die Verschärfung äussert sich bei Mt auch sprachlich: das Prophetengeschick ist als Ermordung gefasst (23,31.35), das jüdische Volk als Mördervolk qualifiziert (23,35+27,24f) und die Katastrophe

191) STECK, aaO. 320, vgl. 302 A1.310f.

192) aaO. 306.304 A4.

193) aaO. 294.

von 70 n.Ch. als Mörderstrafe für alle Morde der gesamten Geschichte Israels verstanden (23,29ff.35;22,7).¹⁹⁴

(6) So spiegeln sich in der Verwendung der dtr Prophetenaussage als "theologische(r) Aussage über Israel im Gewande einer geschichtlichen über die Propheten" nicht nur bis ins Urchristentum hinein aktuelle Wendepunkte (Katastrophen von 587 v.Ch. bis 70 n.Ch.), sondern auch theologische Akzentverschiebungen: die dtr Prophetenaussage als ursprünglicher Ausdruck der Halsstarrigkeit der Vorfahren, die als andauernde Schuld auf der gegenwärtigen Generation lastend, diese zu Umkehr drängen und bewegen soll, wird im frühen Christentum zur theologischen Erklärung der Abweisung des Täufers, Jesu und seiner Sendboten durch Israel und schliesslich Begründung des definitiven Gerichtes, "das das erwählte Volk in die Reihe der Völker zurückstellt, aus denen sich Jesus, der Herr, sein Volk erwählt".¹⁹⁵

194) STECK, aaO. 321,316.295-297. Besonders deutlich wird die Verschärfung gegenüber der Tradition in der redaktionellen Verwendung der Aussage in der Winzerparabel (Mt 21,33-46) und in der Parabel vom Hochzeitsmahl (Mt 22,1-7(14)). (vgl. aaO. 298-304). Die Ablösung der Konzeption von der Israelerweckung durch die Vorstellung der Völkermission wird deutlich in der sprachlichen Ersetzung von ἀποστέλλειν (dtr)(Mt 22,3.4) durch das vermutlich missions-terminologische πορεύεσθαι (Mt 22,9 wie Mt 28,19; 10,6; Mk 16,15!)(aaO. 309 A7) und das durch den Wendepunkt von 70 n.Ch. markierte Nacheinander von palästinischer (V 4-6) und hellenistischer (V 8-10) Tradition in Mt 22,4-10. (aaO. 304ff); Literatur: aaO. 266 A4/6.

195) aaO. 316, vgl. 321 (Zur Problematik bes.: ECKERT (hrsg.), Antisemitismus im Neuen Testament?, 1967.)

C) DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER VORSTELLUNG VOM GEWALT-SAMEN PROPHETENGESCHICK FÜR DIE INTERPRETATION DES TODES JESU

6. DAS GEWALTSAME PROPHETENGESCHICK ALS DEUTUNGSMOTIV

6.1 Das Verhältnis zu Israel

In der Deutung des Todes Jesu als das den Propheten und Boten der Weisheit gemässe, gewaltsame Geschick wird mit der Vorstellungstradition des dtr Geschichtsbildes ein zweifacher Bezug dieses Geschickes reflektiert: zum Volke Israel und zu den christlichen Verkündigern der Urgemeinde. In beiden Richtungen wird dabei zunächst eine Kontinuität ausgesagt.

a) Die Kontinuität "nach hinten" zu Israel: Jesu Tod steht in der Reihe alttestamentlicher und spätjüdischer Prophetenmorde und ist wie diese letztlich nur äusserster Ausdruck einer Verhärtung und Umkehrweigerung Israels der Botschaft Gottes gegenüber. In der Ablehnung der Boten äussert sich die Ablehnung der Botschaft. Weil aber der sich in dieser Umkehrbotschaft manifestierende Gotteswille in der ganzen Geschichte Israels in wiederholten Sendungen von Propheten, dh. in einer unermüdlichen Zuwendung Gottes, zum Ausdruck kam, steht das Verhalten Israels, das in den permanenten Prophetenverfolgungen seine schuldhaftige "Halsstarrigkeit" demonstriert, in einem krassen Kontrast dazu. Diese Verhärtung des ganzen Volkes kann nur mehr in einem umfassenden Gericht geahndet werden (Gerichtswort, Israelaussage!). Somit steht auch die Botschaft und das Geschick Jesu in einer Kontinuität zu Botschaft und Geschick der Propheten. Das heisst aber: Jesu Abweisung und Tötung manifestiert die Abweisung der prophetischen Verkündigung und weist darum als "Unheilszeichen" auf das drohende Gottesgericht. Die generelle Anklage Israels, sowie die

Schärfe der Polemik in den urchristlichen Aussagen decken im Gegensatz zum jüdischen Gebrauch der Vorstellung als Topos der Umkehr- und Busspredigt an Israel eine äusserste Konfliktsituation auf, in der die Urgemeinde im Begriffe steht, sich von Israel abzulösen. Allerdings ist diese Anklage trotz futurischer Form rückwärts gewandt, indem sie die bereits eingetretene oder unmittelbar bevorstehende Katastrophe auf die Ablehnung dieses letzten Boten Jesus zurückführt und als Strafgericht interpretiert (Theologische Aussage im Gewand einer geschichtlichen, Rückschluss von der Katastrophe auf die Schuld!).

b) Die Kontinuität "nach vorn" zu den christlichen Israelpredigern: Durch den Einbezug der christlichen Israelprediger in die erweiterte Prophetengeschickreihe wurde eine Kontinuität von den alttestamentlichen Propheten, dem Täufer, über Jesus zu den christlichen Israelmissionaren dargestellt. Dadurch erreichte man eine neue Aktualisierung der Gerichtsaussage (bevorstehendes Gericht als Drohung, Auffüllung der Geschickaussage durch historische Details!). In dieser Kontinuität konnte die Erfahrung der Verfolgung und Ablehnung in Analogie zu den prophetischen Geschickerfahrungen aufgefangen und theologisch verarbeitet werden, und so eine heilsparänetische Verwend-
ung der Vorstellung vorbereitet werden (Lk 6,22f).

6.2 Der Bezug zur vollmächtigen, prophetischen Verkündigung

Die Deutung des Todes Jesu als Prophetengeschick und Ausdruck der Verslossenheit Israels zeigt eine enge Beziehung zur vollmächtigen, prophetischen Verkündigung. Wie Berufung und Gehorsam gegen den Verkündigungsauftrag dem prophetischen Boten Verfolgung und gewaltsamen Tod brachte, da sein Leiden der prophetischen Funktion in Gesetzes- und Umkehrpredigt entsprang, so war auch Jesu Tod die Folge seines Verkündigungswirkens. Wie aber Funktion und Geschick für den Propheten zusammenhingen, so auch Ablehnung und Gericht

für Israel: der Ungehorsam des Volkes gegen den durch die Propheten vermittelten Gotteswillen trug diesem eine alle Generationen zusammenschliessende Schuldkomplizenschaft und das andauernd auf ihnen lastende Strafgericht ein. Mit der Prophetenvorstellung kam zum Ausdruck, dass die Stellungnahme Israels zur Botschaft Jesu (besonders ausgeprägt in Q!) eschatologische Relevanz erhielt. Der letzte Bote der Weisheit wird darin zeichenhaft mit seinem Verkündigungswirken verbunden und die Stellungnahme zu seiner Verkündigung äussert sich in der Stellungnahme zu ihm selbst. Am Schicksal des prophetischen Verkünders Jesus wird das Schicksal seiner Botschaft in Israel ablesbar.

6.3 Die Deutung des Todes Jesu selbst

Zwar konnte die Prophetengeschickaussage die Kontinuität von Israel und Urgemeinde artikulieren und die über das Gericht entscheidende Stellungnahme zu seiner Verkündigung als eschatologisch qualifizierende Entscheidung formulieren, aber als "der Sonderfall" konnte der Tod Jesu darin nicht zur Sprache kommen. Der entscheidende Durchbruch durch diese heilsgeschichtliche Kontinuität und der Anfang einer Sonderstellung des letzten getöteten Weisheitsboten Jesus wurde vor allem mit der Menschensohnavorstellung (Q) und der christologischen Sohnesdeutung (Mk 12) erreicht: traf Jesus auch das allen Propheten und Weisheitsboten gemässe Geschick, war darin also keine Sonderstellung gegeben, so unterschied ihn doch seine eschatologische Funktion als richtender Menschensohn oder die durch die Auferweckung gegebene Bedeutung als Sohn (Mk 12) von allen Israelboten. Durch die Identifikation des Dagewesenen mit dem endzeitlich Kommenden geschah nicht nur eine Personalisierung der Gerichtsansage, sondern auch der Entscheidung zur prophetischen Verkündigung auf den Verkündiger hin (Verselbständigung der Prophetengeschickaussage!). Was

in der Logienquelle mehr eschatologisch (Kommender, Ps 118,26), in der vormarkinischen Gemeindetradition mehr christologisch (Sohn-Erbe, Ps 118,22f) entfaltet wurde, sprengte nicht nur das prophetisch-weisheitliche Verständnis, sondern legte bereits die Grundlage für eine soteriologische Deutung des Todes Jesu. Allerdings nicht für das in der Prophetenblutschuld verharrende, unbussfertige Israel (Gerichtsansage!), wohl aber für die um des Namens des Menschensohnes willen verfolgte und Jesu Botschaft weitertragende christliche Gemeinde (Heilszusage!). Für diese Gemeinde ereignete sich im Tode Jesu nicht ein sinnloser Mord, sondern letztes Untergehen des Boten am prophetischen Verkündigungsauftrag und zugleich Sichtbarmachung endzeitlicher Entscheidung gegen Gott im Horizont endgültiger Scheidung im Gericht. Ist die Prophetengeschickaussage als Israelaussage somit eindeutig eine "Unheilskonzeption", so dient die sie überformende Menschensohnavorstellung einerseits der Radikalisierung und Verschärfung dieses Unheils (definitive Sanktion des Gerichtes!), anderseits aber auch der Trost- und Heilszusage für die Verfolgten (bes. Lk 6,22-23!).

II. KAPITEL. DIE PASSION JESU ALS LEIDEN DES GERECHTEN

A) DIE PROBLEMATIK DER VORSTELLUNG VOM LEIDEN DES GERECHTEN

1. FORSCHUNGSBERICHT

Erstmals machte E. SCHWEIZER 1955 (Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern) auf die Bedeutung einer geprägten Vorstellung vom "leidenden und erhöhten Gerechten" zur Deutung der Passion Jesu aufmerksam. In der stark überarbeiteten 2. Auflage dieser Monographie (1962) trug SCHWEIZER der durch seine These ausgelösten Diskussion Rechnung und präzierte sie. Die Kontroverse betraf vor allem SCHWEIZERS Menschensohnauffassung in Verbindung mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten, insbesondere die damit verbundene Option in der Echtheitsfrage. Als Hauptexponenten dieser kritischen Menschensohndiskussion sind vor allem Ph. VIELHAUER (Gottesreich und Menschensohn, 1957; Jesus und der Menschensohn, ZThK 60, 1963), H.E. TOEDT (Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung, 1959), F. HAHN (Christologische Hoheitstitel, 1963), auch J. JEREMIAS (Die älteste Schicht der Menschensohnlogien, ZNW 58, 1967) zu nennen. Grössere Zustimmung fand SCHWEIZERS Menschensohnauffassung (präziiert in: Der Menschensohn, ZNW 50, 1959 = Neotestamentica, 1963, 56ff) bei den angloamerikanischen Forschern, wie M.D. HOOKER (The Son of Man in Mark, 1967) und M. BLACK (The "Son of Man" Passion Sayings in the Gospel Tradition, ZNW 60, 1969): kritischer äusserte sich N. PERRIN (The Son of Man in the Synoptic Tradition, BR 13, 1968; Mark XIV.62; The End Product of a Christian Peshet Tradition?, NTS 12, 1965/6; The Creative Use of Son of Man by Mark, USQR 23, 1967/8; Christology and a Modern Pilgrimage, 1971). Zusammenfassende Forschungsberichte über die

kontroverse Menschensohnfrage liegen vor von H.M. TEEPLE (The Origin of the Son of Man Christology, JBL 84, 1965), R. MADDOX (Methodenfragen in der Menschensohnforschung, EvTh 32, 1972), sowie C.F.D. MOULE (Neglected Features in the Problem of "the Son of Man", Fsch SCHNACKENBURG, 1974); ebenso J. COPPENS (Les logia du Fils de l'Homme dans l'évangile de Marc, in: M. SABBE, L'évangile selon Marc, Leuven 1971, 487-528). (Die Untersuchung von W.BRACHT, Der Menschensohn, Bibl.Us 12, 1974, war mir leider nicht zugänglich). Die innerjüdische Entwicklung der Menschensohnvorstellung untersuchte vor allem K. MUELLER (Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien, in: BZ 2, 1971, 161-187; BZ 3, 1973, 52-66). Erst in neuester Zeit erfolgte die Auseinandersetzung mit SCHWEIZERS Hinweis auf die Vorstellung vom Leiden des Gerechten unabhängig von der Menschensohnfrage und vor allem im Hinblick auf die alttestamentlich-jüdischen Wurzeln des Motivs bei L. RUPPERT (Der leidende Gerechte, 1972; Jesus als der leidende Gerechte?, 1972). Die grundlegende Vorstellung vom Leiden des Gerechten, wie sie SCHWEIZER dargestellt hatte, war allerdings schon früher verschiedentlich aufgenommen worden, z.B. bei W. POPKES (Christus traditus, 1967), K. LEHMANN (Auferweckt am dritten Tag, ²1968), W.THUESING (Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, 1969), E. FLESSEMAN-VAN LEER (Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, ²1967). Ebenso übernahmen auch G. SCHNEIDER (Die Passion Jesu nach den ältesten Evangelien, 1973) und vor allem L. SCHENKE (Der gekreuzigte Christus, 1974) die Ergebnisse von SCHWEIZER und RUPPERT in kritischer Auseinandersetzung. Die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der Vorstellung wurden vor RUPPERT bereits bei O.H. STECK (Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 1967) und D. ROESSLER (Gesetz und Geschichte, 1960) geklärt (vgl. zu den Voraussetzungen der Feindbedrängnis des Gerechten auch O. KEEL, Feinde und Gottes-

leugner, 1969). Auf das häufig verwendete antithetische Schema ("Kontrastschema") von Leiden und Erhöhung, das den Vorstellungsbereich vom Leiden des Gerechten bestimmt und besonders ausgeprägt in den christologischen Petruspredigten der Apostelgeschichte zu beobachten ist, verweisen auch B.M.F. VAN IERSEL ("Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten, 1961), M. CHEVALLIER (La Prédication de la Croix, ETR 45, 1970), J.F. COLLANGE (L'Épître de Saint Paul aux Philippiens, 1973), vor allem aber J. ROLOFF (Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu, NTS 19, 1972). SCHWEIZERS Ansatz bei der Vorstellung vom Leiden des Gerechten erwies sich als äusserst fruchtbare Diskussionsbasis, auch wenn seine These von der Verbindung des Motivs mit einem "offenen" Menschensohnkonzept als Schlüssel zum Selbstverständnis Jesu kaum übernommen wurde. RUPPERTS Untersuchung präzisiert allein die allzu summarischen alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen SCHWEIZERS, ohne für das Neue Testament entscheidend neue Sichten beizubringen; sein Beitrag ist aber für die Gestalt des Motivs in AT und Judentum wichtig.

2. DIE PROBLEMATIK DER DEUTUNG DES TODES JESU MIT DEM MOTIV VOM LEIDEN DES GERECHTEN

Bereits STECK (vgl. 1. Kapitel) wies auf die in Lk 6,22f sichtbar werdende Verbindung zweier verschiedener Vorstellungen innerhalb des dtr Geschichtsbildes hin: die als Israelaussage am Täter interessierte Prophetenaussage und die am Betroffenen interessierte Vorstellung vom Leiden des Gerechten. Letztere ist deutlich im "Kontrastschema" (ROLOFF) der Petrusreden in Apg erkennbar, sowie im vormarkinischen Passionsbericht und in den Leidensansagen Mk 8,31; 9,31; 10,33f parr, und möglicherweise auch im alten Hymnus hinter Phil 2,5ff.¹

1) ROLOFF, Anfänge, 38; WILCKENS, Missionsreden, 71 uö.; SCHWEIZER, Erniedrigung, 53A207.56; SCHNEIDER, Passion, 62ff; FLESSEMAN-VAN LEER, Interpretation, 82; SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 68-76; CONZELMANN, Historie, 39-41.

(1) Wie weit in diese Vorstellung vom Leiden des Gerechten bereits schon die Vorstellung vom leidenden und vor seinen Feinden verstummenden Gottesknecht eingetragen ist, bleibt ungewiss. Mehrere Forscher möchten das Doppelschema Leiden-Erhöhung (bes. in Apg) auf deuterocesajanischen Einfluss zurückführen.² Gegen eine ausschliessliche Herleitung der Vorstellung aus Jes 53 spricht allerdings die weite Verbreitung dieses antithetischen Doppelschemas von Leiden und Verherrlichung im AT und NT, sowie seine enge Verbindung mit der Leidensgeschichte des Gottesvolkes und das Fehlen der für die Vorstellung vom leidenden und verherrlichten Gottesknecht typischen Sühnetodaussage.³

(2) Ein besonderes Problem stellt sich auch bei der Verbindung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten mit der Menschensohnaussage in den drei Leidensansagen bei Mk (und parr), da einerseits der vormarkinische Bestand dieser Logien, andererseits die Bedeutung von "Menschensohn" im Passionskontext bis heute umstritten sind. Interessanterweise fehlt — ausser in Mk 14,21.41b.62 — der "Menschensohn" im vormarkinischen Passionsbericht, besonders im alten Kreuzigungsbericht.⁴

(3) Inwieweit die Menschensohnavorstellung oder der Gottesknechtgedanke im Sinne einer "Personifikation der Gerechten Israels" oder

-
- 2) FLESSEMAN-VAN LEER, aaO. 88-90 (zu Jes 53); Uebersicht bei HOOKER, Jesus and the Servant, 1-18; LINDARS, Passion Apologetic, 78ff; VAN IERSEL, Der Sohn, 52 A2.53f.
- 3) SCHNEIDER, Passion, 62; ähnlich FLESSEMAN-VAN LEER, Interpretation, 82; SCHWEIZER, Erniedrigung, 72-74; SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 106; VAN IERSEL, Der Sohn, 59f.57.55.55 A8/9.56., der auch für 1Kor 15,3ff eine soteriologische Deutung des Todes Jesu verneint (60 A1) und betont, dass die für Jes 53 geltend gemachten Vokabeln und Wendungen (paradidonai, dikaios, doxazein) auf einen weiteren Traditionshintergrund weisen (aaO.58); vgl. WENGST, Christologische Formeln, 55ff; CHEVALLIER, Prédication, 155f.
- 4) Vgl. KESSLER, Bedeutung, 241-252 (Uebersicht); ebenso COPPENS, Les logia du Fils de l'Homme, 513ff (Uebersicht).

einer "corporate personality" ins ursprüngliche Bild vom leidenden und erhöhten Gerechten einbezogen wurde, ist sehr umstritten. Sowohl Dan 7 wie Jes 53, als auch stereotype Wendungen der Leidenspsalmen schliessen jedenfalls eine solche Möglichkeit nicht von vornherein aus.

(4) Auffallend für die Vorstellung vom Leiden des Gerechten ist das Fehlen jeglicher Erklärung: der Leidensweg Israels wird als gottgewollte Notwendigkeit gesehen auch wenn ein expliziter Schriftbeweis noch fehlt (gegen CONZELMANN) und diesem Tod keinerlei Heilsbedeutung zugeschrieben wird, wohl aber die Auferweckung (Erhöhung) als Antwort Gottes mitbedacht ist und so diesem Leiden ein Sinn gegeben wird.⁵

3. DIE VORSTELLUNG VOM LEIDEN DES GERECHTEN IN DEN NEUTESTAMENTLICHEN TEXTEN

Die für unsere Frage nach dem Motiv vom Leiden des Gerechten wichtigsten Belege finden sich im Markusevangelium, zwar ohne ausdrückliche Nennung Jesu als "Gerechter", aber in umso deutlicherer Darstellung nach dem alttestamentlich-jüdischen Bild des leidenden und verachteten Gerechten. Vor allem bedeutsam ist hiefür der Passionsbericht und die Leidensansagen, doch lässt sich die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass auch die Versuchungsgeschichte und die Gethsemaneszene bei Markus von dieser Vorstellung geprägt wurden (vgl. dazu SCHWEIZER).⁶

5) SCHWEIZER, Erniedrigung, 74.22f.26; CONZELMANN, Historie, 40+A9; FLESSEMAN-VAN LEER, Interpretation, 82.95f; vgl. VAN IERSEL, Der Sohn, 59f.

6) SCHWEIZER, Erniedrigung, 57-59.

3.1 Der vormarkinische Passionsbericht

Unbestritten ist die sehr frühe Entstehung der Passionsgeschichte und ihre zentrale Bedeutung für das Mk-evangelium. Das erste Problem stellt sich jedoch bei der literarkritischen Abgrenzung von Tradition und Redaktion im markinischen Passionsbericht.

a) Literarkritische und traditionsgeschichtliche Probleme. Ausser Zweifel verwendete der Redaktor des Mk-evangeliums frühe Traditionen im Passionsbericht, deren Umfang jedoch umstritten ist (vgl. den Ueberblick über die Forschung bei SCHENKE und SCHNEIDER).⁷ Nicht mehr auszumachen ist die traditionsgeschichtliche Frage, ob diesem vormarkinischen Passionsbericht ein (oder mehrere) "Urbericht(e)" zugrunde liegt, bzw. "ob es eine zusammenhängende Passionsgeschichte vor Mk überhaupt gegeben hat".⁸ Bestritten wurde eine vormarkinische zusammenhängende Passionserzählung von J. SCHREIBER (Mk als Schöpfer des Berichtes); E. GUETTGENMANN (Beschränkung auf innermarkinische literarische Analyse) und E. LINNEMANN (literarkritische Gründe). Die meisten heutigen Exegeten nehmen einen längeren, sehr differenzierten vormarkinischen Traditionsprozess des Passionsberichtes an (so SCHENKE, SCHNEIDER, SCHWEIZER, SCHNACKENBURG ua.).⁹

Danach wäre um den relativ geschlossenen, inhaltlich zentralen und durch die "Klammern" des gleichen Ortes und der gleichen Zeit zusammengehaltenen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20b-41 als Kristallisationskern) die vormarkinische Passionserzählung entstanden, die nach SCHNEIDER wahrscheinlich durch das im Kreuzestitulus genannte Stichwort "König der Juden" bedingt bis zum Pilatusverhör nach vorn und bis zum Grabbericht nach hinten verlängert wurde (anders

7) SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 11-14; SCHNEIDER, Passion, 13-30; auch GOPPELT, Theologie, 272f + A5.

8) SCHNEIDER, aaO. 14f.17ff; vgl. SCHENKE, aaO. 11.

9) Vgl. die Uebersicht bei SCHENKE, aaO. 11-14.135-145 und SCHNEIDER, aaO. 13-30; SCHWEIZER, Mk 163.

R.PESCH, der die vormarkinische Passionsgeschichte schon mit Mk 8, 2ff beginnen lässt).¹⁰ Vermutlich hat aber auch schon dieser alte Kreuzigungsbericht vor Mk eine mehrfache Bearbeitung erfahren. Rekonstruktionsversuche von BULTMANN, SCHREIBER, SCHULZ, LINNEMANN ua. führten jedoch zu keiner Uebereinstimmung.¹¹ Dieselbe Vorstellungstradition vom leidenden Gerechten prägt auch die Erweiterungen des ältesten Kreuzigungsberichtes.

b) Eigenart der Schriftverwendung. Auffällig ist die Schriftverwendung in diesem alten Passionsbericht: der Gedanke der Schrifterfüllung oder des Schriftbeweises fehlt noch. Dagegen wird in allgemeinen Bezugnahmen auf die Leidenspsalmen, besonders im alten Kreuzigungsbericht ein Bild vom Leiden des Gerechten gezeichnet, das auch den Kontext jener Psalmen (nicht nur formal isolierte Zitate) mitklingen lässt. So ist nach FLESSEMAN-VAN LEER mit den Psalmenbezügen auch "stillschweigend die Auferweckung schon mitbedacht" (ähnlich DAHL, GESE, SCHWEIZER).¹² Hier wird eine frühere Entwicklungsstufe des Schrifthinweises sichtbar als im Schema von Weissagung und Erfüllung mit Reflexionszitaten oder im *δεῦρ* von Mk 8,13 parr, wenn auch die Absicht dieser Anklänge dieselbe ist wie dort: nämlich die theologische Aussage, dass das Leiden des Gerechten unter dem göttlichen "Müssen" steht, dh. gottgewollter Notwendigkeit entspricht

10) SCHNEIDER, aaO. 23.109ff; SCHREIBER, Theologie des Vertrauens, 32ff will in diesem alten Kreuzigungsbericht zwei verschiedene Traditionen unterscheiden: einen alten Geschichtsbericht (Mk 15,20b-22a. 24.27) und eine alttestamentlich-apokalyptische Tradition (Mk 15,25-26.29a.32c.-34a.37f); dagegen aber SCHWEIZER, Mk, 198ff; vgl. den andersartigen Versuch von R.PESCH, Die Ueberlieferung der Passion Jesu, in: Rückfrage nach Jesus, Quaest. disp. 63, 1974, 148-173, bes. 162ff.

11) Vgl. dazu SCHNEIDER, aaO. 26f+A4-7; auch SCHENKE, aaO. 83ff.90 (gegen LINNEMANN), 87ff (gegen SCHREIBER).

12) FLESSEMAN-VAN LEER, aaO. 96; vgl. DAHL, Der gekreuzigte Messias, 154f; GESE, Psalm 22 und das Neue Testament, ZThK 65, 1968, 1ff; SCHWEIZER, Erniedrigung, 22ff.74.

(anders allerdings wieder W.J. BENNETT).¹³ Der (nicht nach LXX herangezogene) Psalm 22 ist darin von entscheidender Bedeutung, aber auch Ps 69 und 31 spielen eine Rolle. Nach SCHWEIZER ist dagegen die Beziehung zu Weish 2 erst bei Mt 27,43 explizit. Bei allen drei Psalmen handelt es sich um Klagelieder, die keine konkrete Not erkennen lassen, sondern den unschuldig leidenden Gerechten in festen, stereotypen Wendungen als fast typische, überpersönliche Gestalt zeichnen (FLESSEMAN-VAN LEER).¹⁴ Die selbstverständliche Vertrautheit mit der Schrift zeigt sich auch darin, dass nie eine Stelle zitiert oder auch nur angedeutet wird, sondern der von allen verlassene und schweigende Jesus allgemein als der leidende Gerechte dargestellt und sein Tod als das von Gott herbeigeführte endzeitliche Ereignis gedeutet wird (vgl. die apokalyptischen Motive der Finsternis und des Zerreißens des Tempelvorhanges).

c) Gesamtbild in einzelnen Anspielungen. Im Einzelnen können in Mk 14+15 folgende Anspielungen vermutet werden (nach FLESSEMAN-VAN LEER):

Mk 14,18 (Verratsansage):	Ps 41,10 (Dankgebet mit Rückblick von der Rettung auf die Not)?
Mk 14,27 (Jüngerflucht):	einziges Reflexionszitat in der Mk-pas-sion aus Sach 13,7 (MT)
Mk 14,34 (Gethsemane):	Ps 42,6.12 = 43,5?
Mk 14,62 (Bekenntnis):	Ps 110,1 kombiniert mit Dan 7,13 (Verbindung dreier Titel: Christus, Sohn des Hochgelobten, Menschensohn)

13) W.J. BENNETT, The Son of Man Must, Nov Test XVII,2,1975,113-129.

14) FLESSEMAN-VAN LEER, aaO. 91f.81f; vgl. SCHWEIZER, Mk, 201.164; RUPPERT, Jesus, 59; SCHNEIDER, aaO. 23.25.158; SCHENKE, aaO. 106. Für das hohe Alter der Schriftverwendung spricht nach SCHNEIDER bes. die Heranziehung von Ps 22 in Mk 15,24b.34b nach semitischer Vorlage (aaO. 110); vgl. CHEVALLIER, Prédication, 155-158; GOPPELT, Theologie, 238 schliesst aus dieser Schriftverwendung, dass "die Vorstellung vom Todesleiden des Verheissenen... sichtlich nicht aus dem AT abgeleitet", sondern "...eher als ein Postulat an die Schrift herangetragen" worden sei, sich aber "ungezwungen aus der Situation des Erdenwirkens Jesu" ergebe (aaO. 238f).

Mk 15,23.36 (Essig):	Ps 69,21f durch oxos als Assoziation geweckt?
Mk 15,24 (Kleiderverteilung):	Ps 22,19 (Hohn der Feinde: Verfügen noch zu Lebzeiten des Leidenden)
Mk 15,29 (Kopfschütteln der Vorübergehenden):	Ps 22,8 (Zeichen der Verachtung)
Mk 15,34 (Letztes Wort Jesu):	Ps 22,2 (Klage der Gottverlassenheit).

Wichtiger als diese einzelnen Anklänge, die nicht mit Sicherheit bestimmt werden können, ist das Gesamtbild des leidenden Gerechten mit den traditionellen Elementen: Unschuld, Feindverfolgung, Schimpfworte der Feinde, Gotteslob wegen der erfahrenen Rehabilitation durch Gott (Ps 22, in Ps 69 noch der Eifer für den Tempel), sowie die Bezeichnung des Leidenden als Gottesknecht (Ps 69,18) und eschatologischer Ausblick.¹⁵

d) Einzelne Momente

(1) Von besonderer Bedeutung für dieses Bild vom Leiden des Gerechten im vormarkinischen Passionsbericht ist der Kreuzestitus "König der Juden" (Israels) Mk 15,26 (vgl. V32), der auch den Bericht Mk 15, 1-20a bestimmte (15,2.9.12.18). Nach SCHNEIDER liegt in diesem Titulus, der den Grund der Hinrichtung Jesu in der Anschuldigung seines messianischen Anspruchs erblickt, ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis der Passion. Der von den Lästern den aus dem Tempelwort (14,58 vgl. 15,29) herausgehörte Vollmachtsanspruch Jesu kontrastiert zwar scharf zu seinem ohnmächtigen Verbleiben am Kreuz (15,32), zum Verzicht auf Selbstrettung (15,30f) und zu seinem als Hilferuf an Elia missverstandenen Schrei (15,34), passt aber genau ins Bild des leidenden Gerechten.

(2) Derselben Vorstellungstradition ist auch eine — vermutlich zum ältesten Bestand des Kreuzigungsberichtes gehörende — Deutung des Todes Jesu zuzuschreiben.¹⁶ Für diese ursprüngliche Todesdeutung

15) Vgl. FLESSEMAN-VAN LEER, aaO. 83-94; CHEVALLIER, aaO. 15.

16) SCHNEIDER, aaO. 125.27.84.113.119; vgl. SCHENKE, aaO. 105; DAHL, aaO. 159ff.

kommen grundsätzlich drei Möglichkeiten in Betracht:

- die im Eliamissverständnis vorausgesetzte Meinung von der Verzweiflung Jesu (15,34f.36b),
- das Zerreißen des Tempelvorhanges (15,38) oder
- das Bekenntnis des Hauptmanns (15,39).

Die erste Interpretation war für die vormarkinische Gemeinde als die des Unglaubens auszuschliessen.¹⁷ Für die Zugehörigkeit der theologischen Deutung vom Zerreißen des Tempelvorhanges (V 38) zum vormarkinischen Traditionsbestand spricht die Einfügung unmittelbar nach dem Tod Jesu (V 37) vor dem Bekenntnis des Hauptmanns. Diese Deutung wäre allerdings auch wegen des Tempelwortes Mk 14,58.15,29 als markinische Einfügung denkbar. Mit apokalyptischen Ausdrucksmitteln wird darin der Tod Jesu als Ende des jüdischen Tempelkultes bzw. als Ende der "Aussperrung... der Nichtjuden von dem Ort der Gegenwart Gottes" und Eröffnung des Zuganges zu Gott gedeutet.¹⁸ Auch das Hauptmannswort (Mk 15,39) als Deutung des Todes Jesu ist als vormarkinischer Bestandteil des Kreuzigungsberichtes durchaus denkbar. Dafür spräche nach SCHNEIDER der Rückbezug auf die Weise des Sterbens mit lautem Schrei in V 39, sowie das artikellose und vormarkinisch noch kaum titulare *υἱὸς θεοῦ*, das möglicherweise auf Weish 2,18 hinweist (allerdings deutlicher in Mt 27,40). Falls hinter dem Motiv der Finsternis (als eschatologischem Zeichen) Amos 8,9f (Trauer um den einzigen Sohn) steht, "wird man das Gottessohn-Bekenntnis des Schlussverses kaum als verzichtbaren Bestandteil,... (der Todesdeutung)... ansehen dürfen. Die Stichworte 'Finsternis'

-
- 17) Vgl. SCHWEIZER, Mk 208: "was sich in jenen Stunden wirklich abgespielt hat, kann nur der sagen, der selbst so beteiligt ist, dass er es zugleich deutet. Ob dann freilich der recht hat, der es als das Sterben eines irregeleiteten Schwärmers versteht, der vergeblich nach einer Rettung durch Elia schreit, oder der, der in ihm das Sterben des Gottessohnes sieht, kann nur der Glaube beantworten".
- 18) SCHWEIZER, Mk 205.204; vgl. SCHNEIDER, aaO. 125-128; SCHREIBER, aaO. 37.

und 'Sohn Gottes' umklammern gewissermassen die Erzähleinheit." ¹⁹

Nach J. POBEE liegt in Mk 15,39 ein midraschartiger pesher mit martyrologischer Deutung des Ps 22 vor, der das ganze 15. Kapitel prägte. Diese aus jüdischer Tradition erwachsenen martyrologischen Bezüge zeigten sich auch im Motiv der Lästerungen, der Ironie des Titulus (anders SCHNEIDER) und in der Frage nach der Vollmacht; möglicherweise auch in der Hinrichtungszeit (Mk 15,35: zur Zeit der Tamid-opfer) und den dem Tod folgenden Wundern, vor allem aber im Topos von der Wende der offensichtlichen Niederlage in Sieg (V 39): "The cry of the centurion is a cry of defeat for the persecutor and a victory for the Gospel of the Son of God". Dies bedeutet aber: in der Niederlage des Verfolgten geschieht paradoxerweise der Sieg des Martyrers und seines Gottes. ²⁰

Möglicherweise wird nach SCHENKE mit "Sohn Gottes" auch ein Anklang an Mk 14,61f (Sohn des Hochgelobten) intendiert, wobei sowohl alttestamentliche Königstitulatur (2Sam 7,14;Ps 2,7), als auch das Verständnis von Weish 2,18 als Hintergrund denkbar ist. ²¹

(3) Die wahrscheinlich vormarkinische und unbestritten alte Interpretation des lauten Todesschreis Jesu mit dem Anfang von Ps 22 (Mk 15, 34) zeigt nochmals deutlich das Verständnis Jesu als des in tiefster Verlassenheit leidenden Gerechten (gegen SCHREIBER, der im Todesschrei den Zusatz einer apokalyptisch denkenden Gemeinde sah, die Jesu Ruf als Siegeschrei des Ueberwinders interpretierte, bemerkt SCHWEIZER, dass eine solche Deutung ohne Erläuterung unverständlich wäre). ²² Die vormarkinische Passionsdeutung in der Sprache der

19) SCHNEIDER, aaO. 126+A34.124-128 (ebenso TAYLOR, SCHULZ, SCHNACKENBURG); anders jedoch SCHREIBER, aaO. 44-48; LINNEMANN, Studien zur Passionsgeschichte, 1970, 158 (Mk-bildung); ähnlich SCHWEIZER, Mk 204-206. Auf Weish 2,10-20 verweist auch SCHENKE, aaO. 106.

20) J. POBEE, The Cry of the Centurion — A Cry of Defeat, in: The Trial of Jesus, 1970, 91-102. Auf die Parallelen zur Märtyrerliteratur weist auch SCHENKE, aaO. 108+A5, verneint aber für Mk die Gattung "Martyrium" trotz Beeinflussung durch Motive der Märtyrerliteratur (aaO. 138).

21) SCHENKE, aaO. 109.

22) SCHWEIZER, Mk 205; vgl. auch SCHNEIDER, aaO. 109.124-127.158; SCHENKE, aaO. 107f (gegen SCHREIBER, aaO. 38f); sowie GOPPELT, aaO. 275f.

Leidenspsalmen und mit der Interpretation des Todes Jesu als Ende des Tempels und Offenbarung der Gottessohnschaft, verwendet das für den leidenden Gerechten von Weish 2-5 typische Bild vom Verzicht auf Selbstlegitimation in der Uebernahme von Leiden und Gottverlassenheit, durch den sich der Gerechte gerade als wirklicher Sohn Gottes erweist, sowie seiner Legitimation durch Gott (Zerreißen des Tempelvorhanges, vermutlich eng mit der Gottessohnschaft zusammenhängend!).²³

e) Verbindung mit der Messiaserwartung. Mit der apologetisch-theologischen Deutung versucht der Erzähler des vormarkinischen Passions- und Kreuzigungsberichtes unter Aufnahme des alttestamentlichen Motivs vom Leiden des Gerechten "das zunächst unbegreifliche Todesschicksal Jesu..." aufzuarbeiten und "mit dem im Alten Testament verbürgten Heilswillen Gottes in Einklang zu bringen".²⁴ Zugleich verschärft sich die apologetische Absicht des Passionsberichtes dadurch polemisch, dass die Vorstellung vom Leiden des Gerechten mit der Messiaserwartung verbunden wird. Auch darin wird die Auseinandersetzung mit dem Judentum sichtbar (vgl. auch Mk 14,57-59; 15,29,33. 38: Worte gegen den Tempel, 15,6-15: Entlastung des Pilatus zulasten der jüdischen Führer!).

f) Sitz im Leben. Als "Sitz im Leben" des ältesten Passionsberichtes nimmt SCHENKE (wie SCHWEIZER, GNILKA, HAHN und SCHMIDT) den Gottesdienst der Jerusalemer Gemeinde an und schreibt die polemische Verschärfung des ursprünglichen Passionsberichtes einer sehr frühen, einheitlichen Redaktion der "Hellenisten" in der Urgemeinde zu, die

23) Vgl. SCHNEIDER, aaO. 158; vor allem aber BERGER, ZThK 71,1974, 2ff.13; ders., NTS 20,1973,16ff. Zu Hintergrund und Problematik des Tempelwortes vgl. SCHRENK, ThWNT III,244f; MICHEL, ThWNT IV, 887ff; SCHNEIDER, aaO. 58.

24) SCHENKE, aaO. 220. vgl. 139.191; vgl. auch LOHSE, Alttestamentliche Bezüge, 107; DAHL, aaO. 160ff; CHEVALLIER, aaO. 135; anders aber BERGER, ZThK 71,1974,15.17; ders., NTS 17,1973,399 (vgl. §6).

die tödliche Auseinandersetzung mit dem offiziellen Judentum spiegelte (die gleiche Tempel- und Gesetzespolemik wie in Apg 6-7 klingt an!).²⁵

3.2 Die Leidensansagen Mk 8,31;9,31;10,33f parr

Eine ähnliche Deutung des Todes Jesu als im Willen Gottes begründete "heilsgeschichtliche Notwendigkeit" mit dem Motiv vom Leiden des Gerechten kennen auch die Leidensankündigungen der markinischen Tradition. In kurzen, kerygmatischen Formulierungen, deren Kern vermutlich vormarkinischer, möglicherweise palästinischer Tradition entstammen,²⁶ wird dasselbe Bild wie im ältesten Passionsbericht umrissen. Die Leidensankündigungen zeigen alle einen charakteristischen Aufbau: Menschensohnbezeichnung, Auslieferung oder Verwerfung desselben, ausliefernde Instanzen, Tötungsaussage, Auferstehungsaussage, Fehlen einer soteriologischen Deutung, heilsgeschichtlicher Bezug. Wie in der Passionsgeschichte geht es in diesen Kurzformulierungen nicht in erster Linie um den Kontrast zwischen Tun der Menschen und Handeln Gottes wie in den Petrusreden der Apostelgeschichte, sondern um die hintergründige Anwesenheit Gottes im vordergründigen Passionsgeschehen, dh. um den heilsgeschichtlichen Sinn in einem scheinbar sinnlosen Schicksal.²⁷ Die Problematik dieser Leidensansagen liegt in der Schwierigkeit, die vormarkinische Tradition aus der markinischen Uebearbeitung zu eruieren, aber auch in der Verbindung derselben mit der Menschensohnvorstellung.

25) SCHENKE, aaO. 139-143.140 A12; vgl. SCHWEIZER, Mk 164; HAHN, aaO. 194.

26) So TOEDT, Menschensohn, 186.251; SCHWEIZER, Mk 93; POPKES, Christus traditus, 165; ROLOFF, Anfänge, 39f; vgl. GOPPELT, aaO. 235; COPPENS, Les logia du Fils de l'Homme, 513ff.

27) ROLOFF nennt darum dieses Deutungsmodell "heilsgeschichtlich-kausal" (aaO. 39f); vgl. KESSLER, Bedeutung, 248f; STRECKER, Leidens- und Auferstehungsvoraussagen, 17; POPKES, aaO. 154-169; TOEDT, aaO. 142ff.185; auch PATSCH, Abendmahl, 185ff.

a) Herkunft und vormarkinische Gestalt. Herkunft, traditionsgeschichtliche Gestalt und Umfang der vormarkinischen Elemente sind umstritten. Nach PERRIN ist die Frage, ob in den Leidensansagen Tradition, markinische Komposition, oder gar markinische Redaktion (so BULTMANN) vorliege, unbeantwortbar.²⁸ In ihrer jetzigen Form gehen diese drei Leidensansagen Mk 8,31;9,31;10,32ff unbestrittenermassen auf markinische Redaktion zurück oder sind wahrscheinlich bei Lk 9,44 = Mt 17,22; Lk 24,7; Mt 26,2 von der Markustradition abhängig (vgl. HAHN; anders CERFAUX). Dennoch scheint PERRINS Bemerkung, "but Mark has not created them ex nihilo" die komplexe, vorliterarische Traditionsbildung zutreffend zu umschreiben.²⁹ Diese vormarkinische Tradition scheint bis in die früheste christliche Passionsapologetik der ältesten Gemeinde zurückzureichen. In ihr muss die stereotype Auferstehungsaussage als traditionsgeschichtlich späterer, aber noch vormarkinischer Zusatz zur Leidensansage gewertet werden (übereinstimmend ROLOFF, HAHN, POPKES).³⁰

b) Aussagegestalten. ROLOFF unterscheidet zwei verschiedene traditionsgeschichtlichen Aussagegestalten der Leidensansagen:

28) PERRIN, Christology and a Modern Pilgrimage, 19; ähnlich PATSCH, Abendmahl, 186.

29) PERRIN, The Son of Man in The Synoptic Tradition, BR 13, 1968, 18f; vgl. PATSCH, aaO. 186: "Ob die Leidensüberlieferung auf Jesus zurückgeht, kann strittig sein, nicht aber deren vorliterarische Existenz"; vgl. STRECKER, Die Leidens- und Auferstehungsaussagen im Markusevangelium, 24-29: für vormarkinische Tradition spreche das unmarkinische "nach 3 Tagen" anistanai statt egeirein, apoktein statt stauroun, ev.auch apodokimasthänai (Ps 117,22LXX), dei (urchristl. Tradition), pathein (Spannung zum Kontext); ähnlich HAHN, aaO. 23.48f; POPKES, aaO. 159f; TOEDT, aaO. 143ff.186f. 250f; zur Frage auch GOPPELT, Theologie, 234-237.238ff; anders für Lk 9,44: L.CERFAUX, Jésus aux origines de la tradition, in: Pour une histoire de Jésus III, Brugge, 1968, 174; vgl. dazu auch J. COPPENS, Les logia du Fils de l'Homme, 513A122.514.

30) ROLOFF, aaO. 40; POPKES, aaO. 163; HAHN, aaO. 52.

(1) Die eine wird durch Mk 9,31 repräsentiert (parr Mt 17,22f/Lk 9,33; Mk 14,41; Lk 24,7) und enthält in ihrer wahrscheinlichen Grundform das Wortspiel "Menschensohn/Menschen" und das "kerygmatische Stichwort" (POPKES) παράδοσις. In einem paradoxen Rätsel wird darin Gott als Urheber der Dahingabe umschrieben (theologischer Passiv!).³¹

(2) Die andere Grundgestalt zeigt Mk 8,31 (parr Mt,16,21/Lk 9,22 ähnlich Mk 9,12b Lk 17,25). Ihre Elemente sind die Notwendigkeit des Leidensweges (δεῖ), der Hinweis auf das "viel leiden" (πολλὰ παθεῖν) und die Verwerfung bzw. Verachtung des Menschensohnes. Sie zeichnet Jesus gewissermassen "zwischen zwei Handlungszentren: einerseits sind es die Gegner, die ihn verwerfen und Leiden über ihn bringen, andererseits ist es Gott, der dieses Geschehen seinem Ratschluss dienstbar macht".³² ROLOFFS Vermutung von ursprünglich kurzen, formelhaften Leidensansagen hinter der markinischen Gestalt von Mk 8,31 und 9,31 wird durch die Beobachtung von POPKES und SCHELKLE gestützt, wonach in beiden Aussagegestalten eine traditions-geschichtliche "Naht" sichtbar wird. Für Mk 9,31 weist POPKES auf die — durch den Subjektwechsel bedingte — Unbeholfenheit der Formulierung (passives Ausgeliefertwerden - aktives "töten" in Verbindung mit "auferstehen")³³. In Mk 8,31 ist nach SCHELKLE ebenfalls eine "Naht" sichtbar, da "leiden" im prägnanten Sinn die ganze Passion (mit der Tötung) einschloss und zum alttestamentlich-apokalyptischen "Verworfenwerden" gehörte. "Leiden" bezeichnet im Gegensatz

31) ROLOFF, aaO. 39 A3 (vgl. auch die dort zit. Autoren: TOEDT, HAHN, POPKES, STRECKER, PATSCH); bes. POPKES, aaO. 267.154-169; anders HAHN, aaO. 48; GOPPELT, aaO. 237+A28.

32) ROLOFF, aaO. 39A3; auch HAHN, aaO. 52.47 (gegen TOEDT, aaO. 141f); POPKES, aaO. 160ff; GOPPELT, aaO. 236.

33) POPKES, aaO. 164+A443 bemerkt, dass die Doppelaussage "töten und auferstehen" in allen drei Leidenssummarien vorkommt, dagegen die Auferstehungsaussage in den Parallelen Lk 9,44; Mk 14,41 fehle (163+A439; vgl. auch ROLOFF, aaO. 40 A1; PATSCH, aaO. 195f.)

zum geschichtlich vordergründigen "töten" die "eschatologische Hintergrundigkeit des Geschehens". Erst durch die vormarkinische Verbindung zweier Traditionen entstand die chronologische Abfolge "leiden-verachtetwerden-töten", die nun in einer gewissen Spannung zur ursprünglich umfassenderen Charakterisierung des Todes Jesu in der alten Aussage steht.³⁴ Neben diesen Beobachtungen von POPKES und SCHELKLE wird die Vermutung einer ursprünglich kurzen Leidensansage mit "ausgeliefertwerden" bzw. "viel leiden und verworfen werden" des Menschensohnes auch durch die Parallelformulierungen ohne Auferstehungsaussage in Mk 14,41 Lk 9,44 bestärkt.

c) Problem der Grundform. Sehr umstritten ist weiter die Frage, welche der beiden Grundformen ursprünglicher sei und ob eine aus der andern hergeleitet werden könne. Drei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten werden dabei vertreten:

(1) In den beiden Aussagegestalten sind zwei weitgehend nebeneinander bestehende, selbständige Ausprägungen zu sehen (ROLOFF, POPKES).³⁵

(2) Der älteste und ursprüngliche Gedanke ist nach LOHMEYER das "Muss" des Leidens. Mk 8,31 hat daher als "Urform" zu gelten. Sie ist auf prophetische, polemische und kerygmatische Einflüsse zurückzuführen. Abgestützt wird diese These mit der wahrscheinlich von Mk 8,31 unabhängigen (aber nicht unbestrittenen) Parallele Lk 17,25 (ähnlich wie LOHMEYER auch KUEMMEL, FASCHER, MICHAELIS, GRUNDMANN, SCHWEIZER, mit Vorbehalt auch STRECKER).³⁶ STRECKER

34) SCHELKLE, *Passion*, 73f, vgl. A23; auch POPKES, aaO. 164; SCHWEIZER, Mk, 93; PATSCH, aaO. 195 A340,189 + A296/7; STRECKER, aaO. 27.

35) ROLOFF, aaO. 39; POPKES, aaO. 162f; ähnlich TOEDT, aaO. 141ff. 186.

36) LOHMEYER, *Markus*, 164f; SCHWEIZER, Mk 93; ders., *Erniedrigung*, 18 A66; vgl. POPKES, aaO. 162 A435; ausführlicher PATSCH, aaO. 188ff + A286.

lehnt zwar Lk 17,25 als Beleg für die "Urform" Mk 8,31 ab, leitet aber sowohl Mk 10,32-34 als auch Mk 9,31 als redaktionelle Bildungen aus Mk 8,31 und Einflüssen der Passionstradition her. Als "Sitz im Leben" vermutet er die christologische Reflexion des hellenistischen Christentums, die mit der in Caesarea Philippi lokalisierten vormarkinischen Tradition des Petrusbekenntnisses verbunden war und darin "einen organischen Platz" fand.³⁷

(3) Gerade umgekehrt vertreten HAHN, TOEDT und POPKES die relative Ursprünglichkeit von Mk 9,31 gegenüber Mk 8,31. Aus stilkritischen Gründen möchte HAHN (und POPKES) die Form mit dem rätselhaften Wortspiel (Menschensohn-Menschen) Mk 9,31 als Ausgangspunkt für die Form von Mk 8,31 sehen. (POPKES allerdings mit deutlichem Hinweis auf den hypothetischen Charakter dieser These).³⁸ Entscheidendes Kriterium der Priorität bzw. sekundären Entwicklung ist für HAHN der Schriftbezug, der sich in Mk 8,31 in polemischer Form (verworfen werden: Ps 118,22; töten; 1Kön 19,10) findet, auf sekundären Einfluss der Passionstradition zurückzuführen ist und vom Passiv *παράδοται* (Mk 9,31) nahegelegt wurde. HAHN spricht darum für Mk 8,31 von einer sekundär entstandenen "Mischform" (leidender Menschensohn/Schriftbeweis ähnlich Mk 14,21), die mit *δεῖ* auf hellenistische Weise den Gedanken der Schriftnotwendigkeit zum Ausdruck bringe (ähnlich dem *καὶ ὥς γέγραπται* Mk 14,21) und ihn mit Ps 118,22 expliziere. In dieser "gräzisierenden Mischform" sei

37) STRECKER, aaO. 30f argumentiert so, dass Mk 9,31 die ausliefernden Instanzen zu "Menschen" verallgemeinerte (das Wortspiel "Menschensohn/Menschen" sei als LXX-Einfluss erklärbar) und in *παράδοται* einen terminus technicus der Passionsüberlieferung übernahm. Mk 10,32-34 zeige über diese Entwicklung hinaus noch ein exkursartig erweitertes Summarium (aaO. 31-34). Die Argumentation STRECKERS wirkt allerdings nicht sehr überzeugend (vgl. ROLOFF, aaO. 39 A3).

38) POPKES, aaO. 163-169.163.

der Einfluss der Passionstradition stärker als im Dahingabetypus Mk 9,31.³⁹ Der hypothetische Charakter beider Ableitungsversuche (STRECKER einerseits, HAHN, POPKES andererseits) muss zur Vorsicht mahnen. In einer sehr ausführlichen und sorgfältigen Analyse zeigt PATSCH die äusserst vielschichtige vorliterarische Entwicklung in beiden Grundgestalten der Leidensansage auf und gelangt zum Ergebnis, dass zwar die Form Mk 9,31 in der Folge von Dahingabe-Tötung-Auferstehung traditionsgeschichtlich jünger sei als die Folge Leiden-Tötung-Auferstehung von Mk 8,31, andererseits aber das Wortspiel in Mk 9,31 viel wahrscheinlicher in die "Situation des Erdenwirkens Jesu" weise.⁴⁰ Die Frage nach der "Urform" muss daher offen gelassen werden.

d) Verbindung mit der Menschengesinnungsvorstellung. Die entscheidende Schwierigkeit dieser mit der Passionstradition verwandten Leidensausagen liegt in ihrer Verbindung mit der Menschengesinnungsvorstellung. Wenn es auch bei der Menschengesinnungsdiskussion primär um die — mit dem heute bekannten Traditionsmaterial kaum lösbare — Echtheitsfrage geht, ist die traditionsgeschichtliche Beurteilung dieser Logien doch nicht ohne Belang, da sie den Vorstellungshintergrund betrifft, der für die Interpretation des "leidenden Menschengesinnungssohnes" bedeutsam ist. In der Menschengesinnungsfrage werden vor allem drei Problemkreise diskutiert:

- Herkunft der Vorstellung;
- Menschengesinnungsgruppen im NT;
- Echtheit der verschiedenen Menschengesinnungsgruppen.

39) HAHN, aaO. 49-53; vgl. auch TOEDT, aaO. 155.174.177.186; POPKES, aaO. 163ff; ROLOFF, aaO. 41+42; neuerdings versucht W.J. BENNETT die Bedeutung von *ὁ υἱός* wieder aufgrund des apokalyptischen Sprachgebrauchs zu erklären ("The Son of Man Must..."), in: NovTest XVII, 2, 1975, 113-129).

40) PATSCH, Abendmahl, 196. vgl. 185-197; auch GOPPELT, aaO. 236f.

(1) Besonders umstritten ist die religionsgeschichtliche Herkunft der Menschengesichtsbildung: handelt es sich um alte mittelöstliche "Urmensch"-mythologie oder hebräische Adam- bzw. Stammvater-vorstellungen aus dem Menschenbild von Gen 1-3; Ps 8 oder Ezechiel? Liegt apokalyptische Menschengesichtstradition (Dan 7; 1Hen 37-71 und andere Apokryphen und Pseudepigraphen) vor?⁴¹ oder ist "Menschengesicht" Umschreibung eines blossen "der Mensch" (generisch wie engl. "mankind") oder "ich", oder vielmehr im titularen, hoheitlich-individuellen Sinn verwendet?⁴² Gibt es ein einheitliches Menschengesichtskonzept mit spezifischen Zügen oder vielmehr diverse Menschengesichtsbilder mit verschiedenartigen Funktionen? Kann der neutestamentliche Menschengesichtgebrauch überhaupt aus diesen religionsgeschichtlichen Vorstellungen hergeleitet werden?⁴³ Die Vertreter einer apokalyptischen Menschengesichtsvorstellung (BULTMANN, TOEDT, HAHN ua.) müssen erklären, wie eine Hoheitsgestalt mit Leidensaussagen verbunden werden konnte und verbinden ihre Option durchwegs mit einem Unechtheitsurteil für die Aussagen vom leidenden Menschengesicht bei Mk. Andererseits ergibt sich für die Vertreter eines "offenen" Menschengesichtsbegriffs (SCHWEIZER, HOOKER, PERRIN ua.) die Schwierigkeit der

-
- 41) Vgl. die Uebersicht über verschiedene Lösungsversuche bei C.F.D. MOULE, *Neglected Features in the Problem of the Son of Man*, 413-428, bes. 414f; sowie SCHWEIZER, Mk 94-96; MADDOX, *Methodenfragen in der Menschengesichtsforschung*, EvTh 32, 1972, 143-160 (zu BORSCH, HOOKER, COLPE, PERRIN); vgl. auch TEEPLE, *Origin*, 231-233, über die philologischen Probleme eines aramäischen Menschengesichtsbegriffs und ihrer Diskussion seit BAUR, LIETZMANN, DALMAN, WELLHAUSEN.
- 42) Vgl. PERRIN, *The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion*, Br 11, 1966, 17-28 (Literatur).
- 43) Dazu MADDOX, *Methodenfragen*, 151-160; TEEPLE, *Origin*, 213-225 (ebenso VIELHAUER, KUEMMEL, TOEDT, SCHWEIZER z.Frage, zit. Werke bei TEEPLE, aaO. 213 A1); vgl. BLACK, *The 'Son of Man' Passion Sayings in the Gospel Tradition*, ZNW 60, 1969, 1-8; PERRIN, *The Son of Man*, 3-25 (Auseinandersetzung mit FULLER, HIGGINS, HAHN, TOEDT, VIELHAUER, SCHWEIZER).

literarischen Bezeugung einer hoheitlichen Gestalt (1Hen 37-71) oder eines Symbols für Israel (Daniel) in der Apokalyptik ohne Leidens-elemente bei der neutestamentlichen Uebernahme (zB. Mk 13,26;14,62 Apk 14,14, in Apk 1,7 aus Sach 12,10!).⁴⁴

(2) Bei allen oben genannten Forschern ist die fast allgemein angenommene Unterscheidung von drei Menschensohngruppen vorausgesetzt: Logien vom kommenden, vom gegenwärtig wirkenden und vom leidenden und auferstehenden Menschensohn. Für einige Logien (zB. Mk 10,45) wurde allerdings auf die Schwierigkeit einer Einordnung hingewiesen (vgl. bes. JEREMIAS).⁴⁵ Infragegestellt wurde die Dreiteilung von HOOKER. Sie weist auf das in allen Logien vorkommende Thema der "ultimate vindication" des Menschensohnes, das sowohl als Parusie- als auch als Auferstehungsaussage formuliert werden konnte und auf das Thema des Leidens auch im Kontext der Parusielogien.⁴⁶

In der am meisten umstrittenen Echtheitsfrage der neutestamentlichen Menschensohnlogien sind grundsätzlich drei Positionen vertreten worden: (a) Jesus sprach vom kommenden Menschensohn als einer eschatologischen Gestalt in der 3. Person, die Urkirche identifizierte diese Gestalt mit Jesus und schuf nichteschatologische Menschensohnworte (vom irdischen und leidenden Menschensohn). Diese Position BULTMANNNS wird modifiziert von TOEDT vertreten, ähnlich urteilen HAHN, KNOX, FULLER, HIGGINS.⁴⁷ (b) Alle Menschensohnlogien sind

44) Vgl. POPKES, aaO. 225f.

45) JEREMIAS, Die älteste Schicht der Menschensohnlogien, ZNW 58, 1967, 159ff. bes. 171f, lehnt die Unterscheidung von drei Gruppen als Ausgangspunkt ab, weil sie "von der Endredaktion der Evangelien ausgeht", statt "von der ältesten Schicht", dh. nach JEREMIAS; von jenen Menschensohnlogien, die keine Parallele ohne "Menschensohn" kennen (aaO. 172).

46) HOOKER, The Son of Man in Mark, 4 (Uebersicht), 180f (gegen BULTMANN, Theologie des NT, 80 A3); vgl. GOPPELT, Theologie, 235.

47) HOOKER, aaO. 4 (Uebersicht).

als Gemeindebildung zu beurteilen, da Gottesreichverkündigung und Menschensohnavorstellung einander ausschliessen. Diesen radikalen Standpunkt vertreten VIELHAUER und CONZELMANN (vgl. PERRIN).⁴⁸

(c) Jene Menschensohnaussagen, die von der Niedrigkeit des auf Erden wandelnden und wirkenden Menschensohnes und möglicherweise auch von seiner Uebergabe in die Hände der Menschen sprechen, können in ihrer verhüllenden Rätselhaftigkeit auf Jesus zurückgehen. Entsprechend können die eschatologischen Menschensohnworte in der Gemeinde apokalyptisiert worden sein: so SCHWEIZER, ähnlich BLACK und HOOKER.⁴⁹ (Ein ähnlicher Ansatz findet sich bei JEREMIAS: jene Menschensohnlogien, die ohne konkurrierende Parallellform mit "ich" (oder Aequivalent) tradiert wurden, bilden die älteste ursprüngliche Schicht, deren Anspruch auf Echtheit am grössten ist).⁵⁰

e) Verbreitung und Typen. Die feste Verwurzelung der stereotypen Aussage von der "Dahingabe des Menschensohnes" in verschiedenen Traditionsschichten (Mk, MtS, LkS) und die Aussage vom "viel leiden müssen" desselben, zeigen, dass die "kerygmatischen Kurzformeln" der Passion in der Tradition vor und neben Mk verbreitet waren.⁵¹

(1) Zum Typus "Dahingabe des Menschensohnes" gehören neben Mk 9,31 und Mk 10,33f (parr Lk 18,31-33/Mt 20,18.19):

-
- 48) VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn, 51-79; ders., Jesus und der Menschensohn, ZThK 60, 1963, 133-177; CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957; vgl. auch PERRIN, The Son of Man in the Synoptic Tradition, BR 13, 1968, 3ff; kritisch GOPPELT, aaO. 237.
- 49) SCHWEIZER, Erniedrigung, öfter; ders., Der Menschensohn, ZNW 50, 1959, 185-209; ders., The Son of Man, JBL 79, 1960, 119f; ders., The Son of Man Again, NTS 9, 1963, 256-261 (vgl. Neotestamentica, 56-84.85-92); BLACK, The 'Son of Man' Passion Sayings, 1-8; HOOKER, The Son of Man, 4; GOPPELT, aaO. 234.
- 50) JEREMIAS, Die älteste Schicht, 159-172; vgl. auch COPPENS, Les logia du Fils de l'Homme, 513.
- 51) SCHWEIZER, Erniedrigung, 43f; bes. POPKES, aaO. 159f.

Mk 14,41 = Mt 26,45: Menschensohnaussage im Passionskontext, ohne Auferstehungsaussage. Das Fehlen der Auferstehungsaussage könnte auf Mk zurückgehen, der direkt von der Dahingabe des Menschensohnes zur Uebergabe durch Judas schreitet (POPKES), oder eine "relativ ursprüngliche Fassung" der Dahingabeaussage wieder-spiegeln (ROLOFF).⁵²

Lk 9,44 (par Mk 9,31); Mt 17,22f (par Mk 9,31): die Uebereinstimmung von Mt 17,22/Lk 9,44 (*μέλλει παραδίδωσθαι*) gegenüber Mk 9,31 weist auf vorliterarische Einflüsse der vormt - vorlk Tradition (PATSCHE, POPKES). Für Lk 9,44 wird wegen des einleitenden Semitismus ("in die Ohren setzen") und wegen des Fehlens der Auferstehungsaussagen auch lukanische Sondertradition (möglicherweise als semitische Kurzformel von der Dahingabe) vermutet (PATSCHE, POPKES, SCHWEIZER).⁵³

Lk 24,7/Mt 26,2 werden meist als redaktionelle Bildungen beurteilt (POPKES, HAHN, TOEDT ua.); für Lk 24,7 wird allerdings auch eine redaktionell verarbeitete lukanische Sondertradition erwogen (ROLOFF, PATSCHE, SCHWEIZER ua.).⁵⁴

(2) Zum Typus "Viel leiden müssen" des Menschensohnes mit dem Schriftbezug gehören neben Mk 8,31 (par Lk 9,22/Mt 16,21):

Mk9,12b: "viel leiden müssen" ist mit "verachtet werden" des Menschensohnes kombiniert, zitatloser Schriftbezug. Gegen BULTMANN, der Mk 9,12 als nachmarkinische Interpolation aus Mt 17,12 beurteilt, vertritt PATSCHE die Ansicht, dass Mk 9,12 eine von Mk 8,31 unabhängige Traditionsvariante darstellt, die "aufgrund der semitischen Adaptation von Ps 118,22 auf aramäischen Boden zurückweist" (auch JEREMIAS).⁵⁵

52) POPKES, aaO 163; ROLOFF, aaO.40 (auch Lk 17,25 Mk 9,12b Lk 24,7 wären solche ursprünglichen Kurzformeln).

53) PATSCHE, Abendmahl, 194+A336.195; POPKES, aaO. 157f+A427.163f+A441; SCHWEIZER, Erniedrigung, 18 A66.44, erwägt aber für Lk 9,44 auch die Möglichkeit eines Septuagintismus; ders., ThZ 6,1950,174.

54) POPKES, aaO. 155-158.155A419; HAHN, aaO. 46 A1; TOEDT, aaO. 141.138f; PATSCHE, aaO. 194+A334 (beurteilt Mt 26,2 als red. Analogiebildung zu Lk 24,7, wo vorlk Tradition verarbeitet sei); ROLOFF, aaO. 39 A3.40 (Lk 24,7 Mk 14,41 seien "relativ ursprüngliche Fassungen", da "die Ausgestaltung der Leidensaussagen zu vaticinia ex eventu mit Summariencharakter die Hinzufügung der Auferstehungsaussage fast zwangsläufig nach sich ziehen musste".)

55) PATSCHE, aaO. 189; JEREMIAS, ThWNTV, 704; anders BULTMANN, Synoptische Tradition, 132; vorsichtig TOEDT, aaO.154-157.179-183; RESE, Alttestamentliche Motive, 114, zeigt an den Differenzen der Verben und Ps 118,22 in Mk 9,12 (vgl. Ag4,11) und Mk 8,31/Lk 16,

Lk 17,25: "viel leiden müssen" des Menschensohnes, Verwerfung durch "dieses Geschlecht" (zwischen zwei Logien vom kommenden Menschensohn), die Auferstehungsaussage fehlt wie Mk 9,12; Ps 118,22 liegt in der LXX-form zugrunde. In der Debatte um Lk 17,25 (das LOHMEYER als Stütze zur Rekonstruktion der "Urform" verwendete), ist umstritten, ob eine redaktionelle Verkürzung des Lk (wie 9,44? TOEDT, STRECKER) oder eine ursprüngliche, von Mk 8,31 unabhängige Tradition vorliege (PATSCHE, SCHWEIZER, ROLOFF ua.).⁵⁶

(3) Die Verbindung beider Typen (Dahingabe des Menschensohnes/Schriftbezug) zeigt Mk 21 = Mt 26,24, wo die Auslieferung des Menschensohnes und der Kontrast "Menschensohn/jener Mensch" in einem zitatlosen Schriftverweis (wie Mk 9,12) dargestellt wird und die Auferstehungsaussage fehlt. Sowohl Auslieferung an die feindlichen Menschen als auch Schriftgemässheit (zitatloser Hinweis Mk 9,12; 14,21 oder schriftgemässes "muss" Lk 17,25 Mk 8,31 ua.) dieses umfassend als "Leiden" charakterisierten Geschehens und das in der Auferstehung liegende Eingreifen Gottes weisen die Elemente der Vorstellung vom Leiden des Gerechten auf. Wieweit auch die kurzen Formulierungen Lk 12,50 (Bildwort von der Todestaufe), Lk 13,33 (Prophetengeschick in Jerusalem), Mk 10,45 = Mt 20,28 (Lösegeldwort) diese Vorstellung gebrauchen, ist schwierig auszumachen.⁵⁷

25 das Nebeneinander der Benützung von Ps 118,22 und Jes 53,3 (gegen DUPONT, der den Bezug zu Jes 53, und TOEDT, der den Einfluss von Ps 118 überbetonte).

- 56) TOEDT, aaO. 98-101; STRECKER, aaO. 19ff; HAHN, aaO. 51 A1; PATSCHE, aaO. 188f (V 25 unterbricht den Q-Zusammenhang in Lk 17,24Q/26ffQ, und verknüpft die Parusieaussage mit der Leidensaussage und gliedert "heils- bzw. unheilsgeschichtlich". Lk nimmt jedoch den eingefügten Vers 25 aus seiner Sondertradition wie in 9,44); ROLOFF, aaO. 40 A1; SCHWEIZER, Erniedrigung, 18 + A66; ders., Mk 93; ders. ThZ 6,1950,174.183f; KUEMMEL, Verheissung und Erfüllung, 64.
- 57) HAHN, aaO. 52; JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 277ff; SCHWEIZER, Mk 124-127; SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 21.28.

3.3 Andere frühe Traditionen mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten

a) Apostelgeschichte

(1) Eine nahe Verwandtschaft zum ältesten Passionsbericht und zu den synoptischen Leidensansagen zeigt sich in den kerygmatischen Teilen der Actareden (Apg 2,2f.32.36; 3,1ff; 4,10; 5,30f; 10,40). Trotz lukianischer Gestaltung (WILCKENS, SCHWEIZER, ROLOFF, HAHN) findet sich darin sehr altes, vorlukianisches Traditionsgut. Der Umfang dieser vorlukianischen, christologischen Zusammenfassungen ("Jesuskerygma") ist jedoch nicht klar abgrenzbar.⁵⁸ Die mit Relativsatz oder Demonstrativpronomen eingeführte Passionsaussage stellt das Tun der Menschen ("den ihr gekreuzigt habt...") im Gegensatz zum Handeln Gottes ("... hat Gott von den Toten auferweckt") dar, weshalb ROLOFF mit Berufung auf DAHL von einem vorlukianischen "Kontrastschema" spricht und darin sogar den ältesten Ansatz der Deutung des Todes Jesu vermutet. Diese Deutung wäre im judenchristlichen Missionskerygma an Israel beheimatet gewesen und hätte Jesus als den leidenden und von Gott erhöhten Gerechten gezeichnet.⁵⁹ Alttertümliche Wendungen (wie: Knecht, Jesus von Nazareth, Davidsohn) und Vorstellungen (Erhöhung, Schuld der Juden, andersartiger Wortschatz als in Apg 13-38) machen nach SCHWEIZER die Verarbeitung von altem, traditionellen Material wahrscheinlich, selbst im titularen Gebrauch von "der Gerechte" für Jesus (Apg 3,14; 7,52 ua.).⁶⁰

58) Vgl. WILCKENS, Missionsreden, 71.91-100.114-117, bes.120ff.149.155ff.187-193; SCHWEIZER, Erniedrigung, 53+A207/208; ders. ThZ 13, 1957, 1ff; ders., Zu den Reden der Apostelgeschichte, in: Neotestamentica, 423; ROLOFF, aaO. 38f; HAHN, aaO. 384-387.390A2; vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, (1961,4.Aufl.z.St.) und VIELHAUER, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, EvTh 10,1950/1,1-15; RESE, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, 1969,12 A5/7.12-25.63-77; CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, z.St.

59) ROLOFF, aaO. 38+A1-3.

60) SCHWEIZER, Erniedrigung, 53A208.55+A219/223 (verweist auf Jak 5,6 als Parallele);vgl. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, 329+A831; bestritten wurde vorlk Herkunft von dikaios bei DESCAMPS,

(2) Im Gegensatz zu den Leidensansagen bei Mk (die nach WILCKENS möglicherweise die Gestaltung dieser kerygmatischen Teile in Apg beeinflussten) wird die Schuld der Juden in scharfer Anklage und schroffer Gegenüberstellung zum Handeln Gottes festgehalten. Die Polemik in Apg steht im Dienst der Umkehr- und Busspredigt. Sowohl die darin vollzogene Identifikation der zuhörenden Jerusalemer Juden mit den Tätern (generelles "ihr") als auch das Fehlen einer Reflexion über die Bedeutung des Todes Jesu machen STECKS These für diese Actareden wahrscheinlich, dass sie "nach einem christlich modifizierten dtr Geschichtsbild Einbezug Jesu!) aufgebaut waren".⁶¹

(3) Dann aber könnte auch im Jesuskerygma der Actareden (ähnlich Lk 6,22f) eine Motivverbindung zwischen Prophetengeschicksvorstellung (mit Judenpolemik in Funktion der Umkehrpredigt) und Vorstellung vom leidenden und erhöhten Gerechten (mit Kontrast zwischen ausgeliefertem, getötetem Jesus und Erweckung durch Gott, mit Bezeichnung Jesu als "Gerechter" und Erweis der Gerechtigkeit im Leiden) stattgefunden haben.⁶² Möglicherweise liegen noch andere traditionelle Elemente vor, wie die von Jesus als verheissenem neuen "Propheten wie Mose" (Dtn 18,15) und damit verbunden jene vom Gottesknecht (ev. Apg 4,30.27? HAHN, WILCKENS).⁶³

Les Justes et la justice, 69ff (zit. SCHWEIZER, aaO., 55 A219) und WILCKENS, Missionsreden, 168f.167 A3.168 A1 (Literatur); vgl. auch RESE, aaO. 121-139 (zu den atl. Anspielungen).

- 61) STECK, aaO. 268.265-269; WILCKENS, aaO. 119f.110-120,34; vgl. RESE, aaO. 113 (gerade die atl. Motive entstammen der urchristlichen Apologetik).
- 62) STECK, aaO. 283-286.254-260.101f.219-222; SCHWEIZER, Erniedrigung, 54f; anders HAHN, aaO. 384 (dikaïos und Judenpolemik sei lukanisch).
- 63) HAHN, aaO. 384-387; WILCKENS, aaO. 164-166.167f (interpretiert dikaïos im Sinne des Gottesknechtprädikats), gegen dt-jes. Einfluss spricht sich RESE, aaO. 111f aus; vgl. auch CONZELMANN, Mitte, 163.

(4) Anders als in den synoptischen Leidensansagen, die die Menschensohnbezeichnung verwenden, enthalten die Actareden den "inhaltlich durch das Jesuskerygma bestimmt(en)" Christos-titel.⁶⁴

(5) Eine soteriologische Deutung des Todes Jesu fehlt sowohl im Motivkreis der dtr Prophetenaussage, als auch in der Tradition vom Leiden des Gerechten. Als polemische Aussage reflektieren die traditionellen Teile der Actareden die Schuld der Juden, als Kontrastaussage betonen sie das Handeln Gottes im Gegensatz zum Ausgeliefert- und Getötetwerden des unschuldig Leidenden.

b) Das vorpaulinische Christuslied Phil 2,6-11. Im umstrittenen, fast allgemein als vorpaulinisch beurteilten Christuslied Phil 2,6-11 liegt die Klimax der Strophe, die von der Erniedrigung Jesu spricht, in der Aussage vom Gehorsam bis zum Tode (V 8), dem vermutlich Paulus das überschüssende "ja, zum Tod am Kreuz" beifügte.⁶⁵

(1) Einen Forschungsüberblick zu Phil 2,6-11 gab 1972 WENGST. Er bezeichnet den Hymnus als vorpaulinisches "Weglied", das den Weg von der ursprünglich göttlichen Daseinsweise durch Erniedrigung zur Erhöhung zeichne. Im ersten Teil führt dieser Weg des präexistenten Wesens bis zum Tod, der als tiefster Punkt der menschlichen Daseinsweise im Gehorsam übernommen wird. Im zweiten Teil wird der Weg durch Gottes Handeln (als Inthronisationsakt mit Erhöhung, Namensgebung, Proskynese der Mächte und Akklamation) zum Höhepunkt und Ziel gebracht. Die Begründung der Erniedrigung bis zum Tod als Voraussetzung der Erhöhung und der Blick auf den ganzen Weg, lassen nach WENGST keinen Raum für ein Eigengewicht irgend einer "Station".⁶⁶

64) WILCKENS, aaO. 158.

65) Vgl. bes. SCHWEIZER, Erniedrigung, 93 A370 (Literatur). 93f.93 A372/373.94-102; COLLANGE, L'Épître de Saint Paul aux Philippiens, 1973, 75-86 (Literatur), der für den Hymnus paulinische Verfasserschaft postuliert (aaO. 94).

66) WENGST, Christologische Formeln, 144-156.bes.149.

(2) Auch COLLANGE betont das durch den Kontrast *μορφῇ θεοῦ* (V 6) und *μορφῇ δούλου* (V 7), durch das Handeln Jesu (*ἑαυτὸν* V 7a.8a) und das Handeln Gottes (V 9-11) hervorgehobene Schema von Erniedrigung und Erhöhung (abaissement-élévation), zählt jedoch auch V 8c (Tod am Kreuz) und V 11c (zur Ehre Gottes des Vaters) als "les deux points d'ultime aboutissement" zum ursprünglichen Bestand des Hymnus. Trotz der an Jes 53,8 erinnernden *ταπείνωσις* (vgl. *ὑπήκοος* V 8) fehlt aber der Opfertodgedanke. Stattdessen wird die Idee des Gehorsams als Antithese zur Herrenwürde (Thema des Hymnus!) betont und der Tod in der Kenosislinie als "l'exact opposé de la vie et de la seigneurie divine" gedeutet.⁶⁷ Ob die Todesaussage allerdings in V 8 enthalten sei (BORNKAMM) oder schon in der Kenosis V 7 (JEREMIAS), bleibt umstritten.⁶⁸

(3) Diese Deutung des Todes Jesu als tiefste Stufe der Erniedrigung und des Gehorsams weist nach SCHWEIZER in Verbindung mit der Aussage vom "Knechtsein" in den Vorstellungsbereich vom Leiden des Gerechten, zumal dieser tiefsten Erniedrigung die Erhöhung durch Gott folgt. "Ursprünglich .. liegt, wie die Betonung des Gehorsams zeigt, der alte Gedanke vor von dem, der als gehorsam Leidender Gott gegenüber Knecht ist."⁶⁹

(4) Die Herkunft dieses Hymnus ist umstritten: LOHMEYER leitete das Lied aus der Kombination der danielischen Menschensohnavorstellung mit der deuterojesajanischen Gottesknechttradition im palästinischen Raum her (ähnlich auch JEREMIAS, CERFAUX ua.). SCHWEIZER sah den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Liedes in der Vorstellung

67) COLLANGE, aaO. 79.77-79.87f.94 (gegen LOHMEYERS 3-Stufen-Kosmologie von Himmel-Erde-Hölle, und dessen Deutung des Todes Jesu); vgl. SCHWEIZER, Erniedrigung, 97.

68) WENGST, aaO. 146 A15; vgl. SCHWEIZER, Erniedrigung, 95-99.

69) SCHWEIZER, Erniedrigung, 98 (71-73).94f.97+A387 (doulos statt pais schliesse die Vorstellung vom Sühnetod des dt-jes. Gottesknechtes aus, gegen LOHMEYER, Phil,93).

vom Leiden des Gerechten in Verbindung mit Weisheitstraditionen (ähnlich auch GEORGI: Weisheitsspekulationen nimmt auch FEUILLET an), CULLMANN sah als Hintergrund Adamspekulationen.⁷⁰ WENGST möchte im Anschluss an KAESEMANN ein "gnostisches" Wegschema als Vorstellungshintergrund postulieren, welches mit der Kyriosakklamation (für den in der Liturgie gegenwärtigen Herrn, dessen Herrschaft sich die Gemeinde unterstellte) verbunden wurde, und durch diese Verbindung den in der Weisheitstradition zwar bekannten, aber bei den Gerechten in Weish fehlenden Präexistenzgedanken in die Christologie aufgenommen hatte. Den Grund zu dieser Kyriosakklamation hätte nach WENGST eine — im Hymnus sichtbar werdende — hellenistisch-heidenchristliche Soteriologie in der Befreiung von der Versklavung durch die "Mächte" erblickt.⁷¹ COLLANGE schliesslich betont gegenüber allen religionsgeschichtlichen Herleitungen den ausgesprochen christlichen Charakter dieses Hymnus (mit Hinweis auf die Kyriosakklamation V 11 und ihre Parallelen in Röm 10,9; 1Kor 12,3) und vertritt paulinische Verfasserschaft.⁷²

(5) Ausser der diskutierten Struktur des Hymnus (Zwei- oder Dreistrophigkeit?) und Verfasserschaft (vorpaulinische Tradition mit paulinischen Zusätzen oder paulinische Bildung?) ist auch umstritten, ob der zweifellos kultische "Sitz im Leben" in einem Tauf- oder Eucharistiekontext zu suchen sei.⁷³

70) Vgl. COLLANGE, aaO. 81ff; WENGST, aaO. 144ff; SCHWEIZER, Erniedrigung, 99f vgl. 100 A401-403.99 A394-404.148f, die weisheitliche Präexistenzaussage wäre nach SCHWEIZER durch die Vorstellung vom Leiden des Gerechten modifiziert worden: "was diesen Hymnus zwingt, anders zu formulieren, ist die Tatsache des irdischen Lebens Jesu. Und dieses ist mit dem typisch jüdischen Motiv der Selbsterniedrigung des leidenden Gerechten gemalt, nicht mit den Bildern eines gnostischen Erlösermythos" (100f); vgl. WENGST, aaO. 152 (zu GEORGI); 153-156+A49 (zu KAESEMANN), 156.180.

71) WENGST, aaO 144; auf den hellenistischen Raum verweist auch SCHWEIZER, Erniedrigung, 99.vgl. 101f.145ff; ein ähnliches "Wegschema" liegt in 1Petr. 3,18.22; 1,20 vor (vgl. WENGST, aaO.161-165).

72) COLLANGE, aaO. 81.94; auch WENGST, aaO. 149.

73) aaO. 83+A1.84+A1.

c) Die Bekenntnisformel 1Kor 15,3-5. Schliesslich ist der Hintergrund der Vorstellung vom Leiden des Gerechten von LEHMANN auch für die alte, vorpaulinische Formel 1Kor 15,3-5 geltend gemacht worden (zur Problematik der Formel sh.III.Kapitel). Dies allerdings in einer ursprünglichen, ganz allgemeinen Form der Errettung des Gerechten, wie sie besonders die Psalmen 18;22;31 und 69 kennen.⁷⁴ In den Motivkreis vom Leiden des Gerechten weist vermutlich die Parallelität der Todesaussage (V 3b) und der Auferweckungsaussage (V 4b), sowie die Aussage vom Handeln Gottes (in der Auferweckung) "am dritten Tag", was nach LEHMANN nicht primär eine chronologische Zeitspanne, sondern eine theologische "Zeit" des rettenden, not-wendenden Eingreifens Gottes nach kurzer Leidenssituation und zwar in endgültiger, entscheidender Weise, umschreibt. Da ein "Haftpunkt" für die Aussage vom 3.Tag entweder in Leidensankündigungen (Mk 8, 31;9,31;10,33f) oder in Vollendungsaussagen (Lk 13,31-33) liegt, ist der Vorstellungshintergrund durchaus auch für 1Kor 15,3ff möglich. Auch der Schriftbezug (ohne genaue Referenz wie Mk 14,21;9,12 und *δεῦ* in Mk 8,31parr) sowohl für die Todes- als auch Auferstehungsaussage erinnert an die Tradition vom Leiden des Gerechten (vgl. auch Passionsbericht!). Nach LEHMANN unterstreicht gerade die lapidare Kürze im nur mehr symbolischen Rückbezug ("am dritten Tag") die theologische Dimension des Eingreifens Gottes in die Not des leidenden Gerechten. Allerdings kann in 1Kor 15,3ff kein direkter literarischer Einfluss der Tradition vom Leiden des Gerechten nachgewiesen werden. Eher muss "von einem gemeinsamen Wurzelboden oder einem jüdischen 'Milieu' überhaupt" gesprochen werden, in dem diese Vorstellung lebendig war.⁷⁵

74) LEHMANN, aaO. 17-67 (Literatur).286-290.327ff; vgl. SCHWEIZER, Erniedrigung, 89f; CONZELMANN, Grundriss der Theologie, 84f.

75) LEHMANN, aaO. 330.327ff; ähnlich POPKES, aaO. 238f, (vgl. auch JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 271f).

3.4 Zusammenfassung

Der kurze Ueberblick zeigt einen weitverbreiteten Vorstellungshintergrund vom Leiden des Gerechten in verschiedenen Traditionsschichten des NT. Zwar fehlt — ausser in den Actareden — die ausdrückliche Bezeichnung Jesu als Gerechter in den frühen Traditionen, doch die Passionsdarstellung und ihre "Kurzformeln" zeigen in Anspielungen an die Leidenspsalmen und ohne ausführlichen "Schriftbeweis" sehr deutlich die Vorstellung des unschuldig leidenden, von den Menschen und von Gott verlassenem Gerechten.

(1) In der vormarkinischen Passionstradition wird der Tod dieses leidenden Gerechten Jesus mit apokalyptischen Motiven (wie Finsternis, Zerreißen des Tempelvorhanges) interpretiert und so diesem Leiden — ähnlich den Leidenspsalmen, die die Errettung schon mitbedachten — eine göttliche Antwort zugefügt. Ist SCHNEIDERS und BERGERS Beobachtung zutreffend, so gereicht gerade der Kontrast zwischen Jesu Vollmachtsanspruch (von den Feinden im Titulus Mk 15,26 und Tempelwort 15,29;14,58 vorgeworfen) und seinem wehrlosen Verbleiben am Kreuz Mk 15,30f (ebenso sein Schweigen und sein missdeuteter Schrei Mk 15,34) zu seiner Legitimation als Gerechter, der sich im Verzicht auf Selbstrettung und in der Uebernahme von Leiden als "Sohn Gottes" erweist und so den in den Schriften verbürgten Gotteswillen erfüllt. Dass Jesus nicht nur einer unter vielen leidenden Gerechten ist, zeigt der Passionsbericht durch die Verbindung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten mit der Messiaserwartung. In dieser Verbindung liegt nach SCHENKE die eigentliche theologische Leistung des Passionsberichtes. Darin wird aber auch eine gewisse apologetisch-polemische Tendenz sichtbar.⁷⁶

76) SCHENKE, aaO. 65f.67.vgl.75.

(2) Dasselbe Bild Jesu als des leidenden Gerechten zeichnen auch die kurzen kerygmatischen Leidenssummarien der vormarkinischen Tradition, hier aber in Verbindung mit der Menschensohnavorstellung. Das Leiden Jesu als das des ausgelieferten Menschensohnes entspringt der — in der Schrift begründeten — "heilsgeschichtlichen Notwendigkeit" (ROLOFF). In ihren zwei charakteristischen, fast stereotypen Ausformungen erscheinen die Leidensansagen wie das "theologische Kurzprogramm" der Passionsgeschichte. Im Gegensatz zu dieser ist aber die Vorstellung vom Leiden des Gerechten nicht nur mit der Menschensohnavorstellung, sondern auch — wenngleich sekundär — in der vormarkinischen Tradition mit der Auferstehungsaussage verbunden worden.

(3) Der für die Vorstellung vom Leiden des Gerechten typische Kontrast zwischen dem Tun der feindlichen Menschen am Gerechten und dem rettenden Handeln Gottes kann auch deutlich in den — vorlukianische Tradition enthaltenden — kerygmatischen Actareden festgestellt werden, die vermutlich im judenchristlichen Missionskerygma an Israel beheimatet sind. Die schroffe Gegenüberstellung in diesem "Kontrastschema" (ROLOFF) macht für diese polemischen Umkehrpredigten zudem die Motivverbindung mit der Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick (wie STECK sie für das dtr Geschichtsbild nachwies) wahrscheinlich. (Erwägenswert ist diese Verbindung auch für Lk 6,22f, sowie die Leidensansagen Mk 8,31;9,31;10,32ffpar).

(4) Das gleiche Kontrastschema von Erniedrigung und Erhöhung kennt auch das vorpaulinischer Tradition entstammende Christuslied Phil 2, 6-11. Der Tod Jesu in Gehorsam und tiefster Niedrigkeit (Kenosis) erscheint als die letzte Stufe eines Weges in die menschliche "Daseinsweise" und als Antithese zur Klimax des Hymnus in der Einsetzung und Akklamation des durch Gott Erhöhten. Die religionsgeschichtlichen Hintergründe dieses Liedes und die Herkunft des Präexistenzgedankens sind allerdings nicht geklärt.

(5) Möglicherweise ist auch die Kombination von "Sterbensformel" (WENGST) und Auferweckungsaussage in Kor 15,3-5 auf den Hintergrund der Tradition vom Leiden des Gerechten zu stellen, da in der streng parallelen Entsprechung von Tod und Auferweckung wiederum der typische Kontrast und der Schriftbezug (in allgemeiner Weise) auf diese Vorstellung hinweisen.

(6) Auffällig ist in allen Deutungen des Todes Jesu als Leiden des Gerechten das Fehlen einer soteriologischen Interpretation (im Sinn der Sühnetodaussagen). Selbst da, wo von einigen Forschern deutero-jesajanischer Einfluss vermutet wurde (zB. Passionsbericht), fehlt gerade der für Jes 53 typische Gedanke der Heilsbedeutung des unschuldigen Leidens und des stellvertretenden Sühnetodes. Der leidende Gottesknecht ist hier Typus des leidenden Gerechten Israels: "Jesus als der Menschensohn und Knecht Gottes ist die Personifikation der Gerechten Israels" (FLESSEMAN-VAN LEER, vgl. SCHENKE).⁷⁷

Woher stammt diese Vorstellung vom Leiden des Gerechten und welches ist ihre theologische Bedeutung für das NT? Diese Frage soll im Folgenden an den Untersuchungen von SCHWEIZER und RUPPERT dargestellt und anschliessend die Problematik eines leidenden Menschensohnes und eines gekreuzigten Messias umrissen werden.

B) DAS MOTIV VOM LEIDEN DES GERECHTEN IN JUDENTUM UND CHRISTENTUM

4. DAS LEIDEN DES GERECHTEN ALS ALTTESTAMENTLICH-JUEDISCHE VORSTELLUNG

Erstmals wies SCHWEIZER in seiner 1955 erschienenen (2.Auflage 1962) Monographie auf das Motiv vom Leiden des Gerechten und seine Bedeutung für das NT. In der Verbindung von Menschensohntradition

77) FLESSEMAN-VAN LEER, aaO.96; SCHENKE, aaO. 64-66.bes.65; auch GOPPELT, Theologie,240.

und diesem Motiv schlug er eine neue, anregende, wenn auch nicht unwidersprochene Lösung vor. SCHWEIZER frägt nach einer Konzeption, die es Jesus, der "in Caesarea Philippi auch seinen eigenen Weg von der Verwerfung durch die Menschen und von kommenden Leiden überschattet sah", ermöglichte, diesen seinen Weg zu verstehen, die aber auch der durch Jesu Tod erschütterten und infragegestellten Gemeinde als Deutungshilfe dieses Aergernisses dienen konnte. Er findet diese Konzeption in der Vorstellung vom "leidenden und erhöhten Gerechten".⁷⁸ Diese These SCHWEIZERS nahm RUPPERT in seiner dreiteiligen Habilitationsschrift⁷⁹ auf, überprüfte sie am alttestamentlichen und jüdisch-apokalyptischen Schrifttum, modifizierte und akzentuierte sie neu für das NT. Ausgangspunkt für RUPPERTS Untersuchung ist SCHWEIZERS Aussage, dass vieles, in der synoptischen Tradition erst verständlich sei, "wenn man erkennt, wie selbstverständlich Jesu Weg zuerst einmal als das Schicksal des Gerechten in Israel gesehen worden ist" und dass nur so verstehbar werde, "dass die Notwendigkeit der Leiden einfach festgestellt wird ohne irgendeinen Erklärungsversuch dafür und dass die Erhöhung ebenso selbstverständlich darauf folgt."⁸⁰

4.1 Die Elemente der Vorstellung vom Leiden des Gerechten

4.1.1 Die Gestalt des Motivs nach SCHWEIZER

a) Als bestimmende Elemente dieser Vorstellung beurteilt SCHWEIZER die selbstverständliche alttestamentliche Voraussetzung vom Frommen als niedrigen (oder sich selbst erniedrigenden), demütigen, leidenden

78) SCHWEIZER, Erniedrigung, 21f.

79) L. RUPPERT, Der leidende Gerechte, 1972; ders., Der leidende Gerechte und seine Feinde, 1973; ders., Jesus als der leidende Gerechte?, 1972; (Zusammenfassungen seiner Thesen bei SCHENKE, aaO. 71-76).

80) SCHWEIZER, Erniedrigung, 59 (zit. nach 2.Aufl.).

und verworfenen Gerechten, dessen Leben vom Gehorsam gegen Gott geprägt ist. Dieser Gehorsam schwingt in der Bezeichnung "Knecht" (Gottes), aber auch "Sohn" (Gottes) mit. Der demütigen Erniedrigung des Frommen wird als Lohn die Erhöhung verheissen (SCHWEIZER verweist dafür auf 1Sam 2,7f: Jahwe erniedrigt und erhöht den Elenden, Ijob 22,29; Dan 4,34; Spr 29,23; Sir 3,18 und rabbinische Aussagen).⁸¹ Von besonderer Bedeutung für die Vorstellung sei auch die jüdische Wertschätzung des Leidens um seiner Sühnkraft für eigene und fremde Sünden willen, für die SCHWEIZER neben 2Makk 7,18f.32ff; 4Makk 1,11; 6,28f; 17,20ff vor allem auf rabbinische Belege verweist.⁸² Die als Lohn verheissene Erhöhung könne sehr verschieden gedacht werden: als Mitvollzug des Gerichtes entweder als Zeuge oder als Mitrichter Gottes (Dan 7,22LXX; Weish 3,8 ähnlich Mt 19,28; Lk 22,30; 1Kor 6,2f bes. Rabbinen) und Thronen in der Herrlichkeit (1Sam 2,8; Dan 7,27; Mt 19,28; Lk 22,30 par), oder als Himmelfahrt bzw. Entrückung (2Kön 2; Gen 5,24; bes. 1Makk 2,58; Jub 4,23; 4Esr 14,9.49; 1Hen 89,52; 90,31) mit darauf folgender Einsetzung in eine neue Stellung.⁸³

b) Die Vorstellung vom Leiden des Gerechten ist völlig verschieden von der alten, nationalen Messiaserwartung, des davidischen (irdischen) Messias Königs, der über den Gottesknecht Israel herrscht und die heidnischen Feinde zerschmettert (bes. Ps Sal 17f). Diese messianische Sieger-, Richter- und Herrschergestalt (mit gesetzgebender Funktion) wird in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches "Auserwählter" (1Hen 39,6f; 40,5), "Menschensohn" (1Hen 46,3), "Christos" (1Hen 48,10; 52,4) genannt und soll die neue Gemeinde der "Gerechten" und "Erwählten" bilden und mit ihnen Mahl halten (1Hen 62,14-16), sowie eine Herrschaft von kosmischem Ausmass aufrichten

81) SCHWEIZER, aaO. 23f: vgl. die Hinweise auf Ps 2,11; 99,2; 101,23 (Dienen), Ex 4,22f; Mal 1,6; 3,17 (Gehorsam).

82) aaO. 25f+A98/102.

83) aaO. 27f.31f.

(1Hen 45,4f), nachdem alle Feinde vernichtet sind. Die henochischen Bilderreden sind allerdings schwierig datierbar und zudem wird hier der Messias (im Gegensatz zum leidenden Gerechten) nicht erhöht, sondern nur seine Herrenstellung am Ende der Zeiten offenbar, nachdem er als "Menschensohn" zuvor bei Gott verborgen war. Als direkte Vorlage für das NT ist daher 1HenB unsicher.⁸⁴

c) Die Züge dieser Vorstellung vom Leiden des Gerechten sieht SCHWEIZER vor allem in den Leidenspsalmen und in Weish 2-5, dem vorchristlichen, jüchisch-hellenistischen Text, hinter dem er eine ältere palästinische Grundlage vermutet, aber nicht als literarische Vorlage bestimmt.⁸⁵ In diesen Texten wird nach SCHWEIZER deutlich ein Schema von "Erniedrigung und Erhöhung" sichtbar.

4.1.2 Die Gestalt des Motivs nach RUPPERT

a) RUPPERT formuliert ausdrücklich, dass er seine Untersuchung als Korrektur der These SCHWEIZERS verstehe. Zunächst kritisiert er die "weitgehende terminologische Unklarheit Schweizers in der alttestamentlich-jüdischen Grundlegung seiner These... namentlich die rein kompulatorische Zusammenstellung anscheinend oder auch nur scheinbar einschlägiger Literatur", die fehlende Abstützung des postulierten Schemas von Erniedrigung und Erhöhung durch Belege aus den "Psalmen vom leidenden Gerechten" und macht seinem Verfahren den Vorwurf des Eklektizismus.⁸⁶ Die Kritik an formalen Mängeln stützt er inhaltlich durch den Hinweis, dass das von SCHWEIZER genannte Element der Selbsterniedrigung des Frommen (als Kleinsein oder Kleinwerden) oder der Erniedrigung durch Gott dem Motiv der Passio iusti fremd sei, weil dort das Leiden durch Feindbedrängnis und Verfolgung

84) SCHWEIZER, aaO. 28-32 bes. 30.36f.

85) aaO. 32f+A143.

86) RUPPERT, Jesus, 72.14f.42-44; ders., Der leidende Gerechte, 2.190f.

zugefügt wird (höchstens beiläufig kommt auch, bes. in LXX, die Idee vom Kleinsein des Frommen). Ebenso sei "Erhöhung" (als korrespondierendes Teilmotiv zu "Leiden", nicht zu "Erniedrigung") als "Errettung, Triumph, Verherrlichung" des Gerechten, und nicht — wie SCHWEIZER darlegte — als "Entrückung" im alttestamentlich-jüdischen Sinn zu fassen (wie Gen 5,21ff; 2Kön 2,1ff; Weish 4,7-20 oder Ps 49, 16; 73,24), weil "Entrückung" an keiner Stelle einen leidenden (dh. bedrängten) Gerechten betreffe.⁸⁷ Besonders abgelehnt werden von RUPPERT die von SCHWEIZER verwendeten (vor allem rabbinischen) Belege für die Sühnkraft des Leidens, die mit dem "in seiner Endgestalt apokalyptischen Motiv nicht zu tun haben".⁸⁸ Da erst seit der Apokalyptik von einer fest geprägten Vorstellung vom Leiden des Gerechten gesprochen werden könne (zu der auch der Märtyrertod und die endzeitliche Verherrlichung nach dem Tod gehört), die "Psalmen vom leidenden Gerechten" aber nur eine innerweltliche Errettung vom Tod (dh. aus lebensbedrohender Bedrängnis) kennen, und dort auch das Leiden trotz (nicht wegen) der "Gerechtigkeit" des Beters erfolgt, kann bei den Psalmenanklängen nicht im gleichen Sinn von der Vorstellung des leidenden Gerechten gesprochen werden, wie SCHWEIZER in seiner "Kombination allzu verschiedener Motive" in unzulässiger Weise tue.⁸⁹ RUPPERT erklärt die "beträchtliche Unschärfe und Undifferenziertheit der Sicht SCHWEIZERS" mit dessen "neutestamentlichen, speziell lukanischen Perspektive".⁹⁰

87) RUPPERT, Der leidende Gerechte, 190f (vgl. Jesus, 42-44.72f) gegen SCHWEIZER, aaO. 22f.27f (bes. gegen die Heranziehung von 1Sam 2,7f).

88) aaO. 191 (vgl. Jesus, 43f); Kritik bei TEEPLE, JBL 84,230.

89) RUPPERT, Jesus, 44.42-44, vgl. 72f: die apokalyptische Kombination von Auferstehungshoffnung mit dem "Märtyrergerechten" (Weish 5,1) ist anderer Art als die Verherrlichung in den Psalmen.

90) ders., Der leidende Gerechte, 191; vgl. Jesus, 73: "lukanische Perspektive" wohl deshalb weil SCH. Wert auf die Erhöhungsvorstellung legt, die bei Lk mithilfe des Entrückungsmotivs als Himmelfahrt gedeutet wird und apokalyptische Vorbilder hat (1Hen 70,1f; 81,6).

b) Gegenüber SCHWEIZER präzisiert RUPPERT, dass es beim Motiv vom Leiden des Gerechten um eine "vornehmlich inhaltlich bestimmbare geprägte Vorstellung" gehe (nicht um verschiedene Einzelelemente) und zudem das von aussen zugefügte Verfolgungs- und Bedrängnisleiden des Gerechten (nicht die innere Anfechtung) für die Vorstellung bestimmend seien. Diese Elemente berühren aber den Problemkreis der "Feinde" des angeklagten und angefeindeten Beters der individuellen "Feindpsalmen" und legen den Titel "passio iusti" bzw. "Leiden des Gerechten" als unmissverständlicher nahe.⁹¹ Statt vom "leidenden Gerechten" (SCHWEIZER) soll daher vom "Leiden des Gerechten" (RUPPERT) gesprochen werden, da dieses von aussen zugefügte Verfolgungsleiden für die geprägte Vorstellung wesentlich ist.

4.2 Die Entstehung und Entwicklung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten im Alten Testament und spätjüdischen Schrifttum

In einer sorgfältigen Analyse zeichnet RUPPERT die lange Entwicklung bis zur Endgestalt des Motivs im apokalyptischen Judentum z.Z. Jesu.

4.2.1 Die Entstehung der Vorstellung

Als ältesten Beleg für das Motiv vom Leiden des Gerechten führt RUPPERT das alte Königsdanklied Ps 18 (= 2Sam 22) an, in dem der von Feinden bedrohte davidische König im (als göttliche Errettung interpretierten) Sieg als "Gerechter" erwiesen wird (V 25).⁹² In einer umfangreichen Wortanalyse bestimmt RUPPERT dieses "Gerechtsein" als menschliche Gerechtigkeit, bzw. "Gemeinschaftstreue" gegenüber Jahwe und — gemäss der Davidsbundestheologie — als Erfüllung der

91) RUPPERT, Der leidende Gerechte, 3.19; zum Feindproblem vgl. ders., Wortuntersuchung, 3-16; O. KEEL, Feinde, 118-129.

92) aaO., 22-25 (V 25 gehört zum ältesten Bestand von Ps 18); ders., Jesus, 16+A3.

Bundespflichten durch den König. Dieses Theologumenon wurde im Zuge der "Demokratisierung" auf jeden Beter übertragen (V 21-24), der wegen seiner Gesetzesbefolgung ungerecht angeklagt wurde, aber darin mit der Errettung aus Bedrängnis durch Jahwes Rechtshilfe (im priesterlichen Heilsorakel) rechnen konnte. In der Bitte um diese Rechtshilfe umfasst der Hinweis des Beters auf seine "Gerechtigkeit" die ganze Skala von unschuldig Angeklagt- und Angefeindetsein bis hin zum eigentlich religiös gefüllten Gerechthein (zB. Ps 92). Für den Beter der meisten individuellen Psalmen steht dabei die eigene "Gerechtigkeit" fraglos fest und muss nur nach aussen hin durch Jahwes Errettung manifestiert werden. Dieses eher juristische Verständnis verschiebt sich in den jüngeren Psalmen zugunsten eines mehr theologischen: der Beter bittet um Errettung durch Jahwes Gerechtigkeit, bzw. durch "Heineingenommenwerden in den göttlichen Heilsbereich". Grundlose Verleumdung und Infragestellung der Gerechtigkeit durch die Feinde werden vor allem in den Gebeten Kranker zur Anfechtung, weil die im Leiden an sich schon erfahrene Gottverlassenheit (zB. Ps 22) noch verschärft wird durch die Behauptung der Gegner, die Kranken seien von Gott getrennt (zB. Ps 69,27; 38).⁹³ In weisheitlich geprägten Psalmen sodann (Ps 34;37;112;119) wird die Anfeindung des "Gerechten" mit der Ablehnung des Gesetzes durch die "Gottlosen" verbunden (erstmalig Ps 119), was einer Umkehrung des passio-iusti-Motivs gleichkommt. Weil das Gesetz auf Ablehnung stösst, korrespondiert das Leiden des Frommen dieser Gesetzesmissachtung und wird damit selbst zum Zeichen des Widerspruchs. Statt der Verfolgung trotz der Gerechtigkeit geschieht die Anfeindung wegen dieser Gerechtigkeit, statt der Anfechtung aus dieser Anfeindung erwächst dem Beter die Gewissheit seiner Gerechtigkeit. Verfolgt- und Angefeindetsein von (wenn auch oft nur potentiellen) Feinden gehört in dieser auch in prophetischen Texten bezeugten "Verfolgungsleidens-

93) RUPPERT, aaO. 25-40.41; ders., Jesus, 17f.

theologie" zum Charakteristikum des Gerechten, ohne dass allerdings schon die letzte Konsequenz des Martyrertodes ins Auge gefasst wird.

4.2.2 Entwicklung der Vorstellung

Diese letzte Konsequenz des Verfolgungsleidens im Martyrertod trägt der geheimnisvolle, als Unschuldiger leidende Gottesknecht in Jesaja 52,13-53,12. Allerdings entspringt sein Leiden seinem prophetischen Beruf, gehört vorstellungsmässig also eher zur Tradition des "leidenden Propheten" (ähnlich den Konfessionen des Jeremia und Jes 42,1; 49,1; 50,4-9). RUPPERT sieht in der Benennung "Gerechter" (Jes 53,11) neben "Knecht" und im Terminus "Licht sehen" (der zum Wortfeld der Psalmen feindbedrängter Gerechter gehört) die Brücke zwischen dem prophetischen Motiv vom "leidenden Propheten" und dem allgemeineren vom Leiden des Gerechten in der vollen Endform der passio iusti vom Todesleiden des Gottesknechtes und von der Verherrlichung nach dem Tod.⁹⁴

a) Armen- und Märtyrertheologie. Die Leidenstheologie der weisheitlich geprägten Psalmen wurde so weiterentwickelt, nicht zuletzt auch unter Einfluss der Septuaginta und ihrer Armentheologie, sowie der beginnenden Märtyrertheologie. (Dazu vgl. Susannalegende, griech. Jesajabuch bes. 53,11; 57,1; 3,10a, wichtig ist auch Dan 12,3 ⁹ wo aus dem als "Gerechter" verstandenen Gottesknecht eine Klasse von Märtyrer-Gerechten wird.) Der Gegensatz zwischen "Gerechten" und "Gottlosen" wird verschärft und theologischer gefasst (der ursprünglich "Schuldlose" wird "Gerechter" im Sinne von "Gottesfürchtiger" in Spr 1,11; Ijob 9,22f; Sus 53 ⁹ /LXX uö.).⁹⁵

94) RUPPERT, aaO. 41-50; vgl. Jesus, 19f.

95) aaO. 66f. 56-69. 95. 55f; aufschlussreich ist die Interpretation von Jes 53 in Dan 11,33. 35; 12,3: die das Martyrium erleidenden Hellenistengegner, die auferstehen werden, sind "Rechtfertiger der Vielen" (Jes 53,11!). Vom rechtfertigenden Sühneleiden des Gottesknechtes verlagert sich der Akzent auf die rechtfertigende Gesetzespredigt und zum Verständnis des Leidens als "Läuterungsleiden" (Dan 11,35).

b) Diptychon Weish 2,12-20+5,1-7. Der eigentlich klassische passio-iusti-Text, in dem sich die Vorstellung erstmals voll entfaltet findet, ist Weish 1,1-6,21 (darin besonders Weish 2-5), wo die Spannung zwischen "Gottlosen" und "Gerechten" zum offenen Konflikt wird. In diesem weisheitlichen Text wurden nach RUPPERT zwei sich wie ein "Diptychon" entsprechende traditionelle, hebräisch verfasste Stücke eingearbeitet (Weish 2,12-20+5,1-7), die eine aktualisierende Interpretation von Jes 53 darstellen.⁹⁶ Diese anfangs des 1.Jh.v.Ch. entstandene literarische Vorlage mit apokalyptisierender Theologie hätte der Redaktor des Weisheitsbuches in seinen interpretierenden Kommentar (Weish 1,16-2,24; 5,1-23 Reden der Gottlosen als Umrahmung von 3,1-4,20 über Leiden, Kinderlosigkeit, vorzeitigen Tod des Gerechten) integriert und im Sinne seiner Armen- und Erziehungstheologie (Erprobung des Gerechten durch Gott! 3,5f; 4,10f) in ein "hellenistisch gefärbtes Trostwort für die in der Diaspora wegen ihres Glaubens bedrängten jüdischen Frommen" umgewandelt.⁹⁷ Im Gegensatz zum Kontext, der von "den Gerechten" in der Mehrzahl spricht, steht im Diptychon ein einzelner "Gerechter" einer Mehrzahl von Feinden gegenüber, deren Feindschaft provoziert wurde durch sein Selbstverständnis als *παῖς κυρίου* (V 13), was diese in theologisch gefülltem Sinn als *υἱὸς θεοῦ* (V 18) interpretieren. Gesetzestreue (V 12-16b) und Auserwählungsbewusstsein (V 13.16) sind auch der Grund für die Betroffenheit und den Mordanschlag, der den Glauben des Gerechten als leeren Wahn erweisen soll und dem er zum Opfer fällt. Dabei wird "eindeutig an eine Art Martyrium gedacht, das gleichzeitig eine Herausforderung Gottes ist".⁹⁸ Im Endgericht tritt dieser getötete und verherrlichte Gerechte seinen Mördern als stummer

96) RUPPERT, aaO. 70-105 (ders., Jesus, 23f), bes. 76-81.83-86.87-97; vgl. SCHENKE, aaO. 72 und die bei RUPPERT, aaO. 71ff.103 genannten Autoren.

97) aaO. 104. vgl. 75 (ders., Jesus, 27f).

98) aaO. 90, vgl. 103.

Belastungszeuge gegenüber (Weish 5,1-7) und diese müssen ob des zum schmachvollen Tod kontrastierenden, unerwarteten, triumphalen Anblicks (*ἐν παρρησίᾳ πολλῇ*) ihre Selbstverurteilung aussprechen in der Erkenntnis, ihr Lebensziel schuldhaft verfehlt zu haben: "die Reue weiss, dass sie zu spät kommt". Nach RUPPERT liegt der "Sitz im Leben" dieses Diptychons im pharisäisch-sadduzäischen Gegensatz.⁹⁹ Durch die Einfügung in die "weisheitliche Erziehungstheologie" erfolgte eine Spiritualisierung und eine Veränderung der Eschatologie.¹⁰⁰ Trotz weisheitlicher Ueberformung ist dieser klassi-

- 99) RUPPERT, aaO. 85.82-85.103f (ders., Jesus, 24). RUPPERT verweist auf die Parallele zur Joseferzählung in Gen 37, wo Josefs Träume als Zeichen der Auserwählung interpretiert werden und darum das gewaltsame Vorgehen gegen ihn provozieren; wo aber auch die unerwartete Rettung und Erhöhung des Totgeglaubten erfolgt (vgl. Gen 37,5-11.19f mit Weish 2,13-16; Gen 37,8.11.18-20 mit Weish 2,13.16-20; Gen 42,9 mit Weish 2,16.18; Gen 45,3 mit Weish 5,2); aaO. 77. Da das Martyrium dieses geheimnisvollen Gerechten von Weish 2-5 eine Parallele in Dan 11+12 hat, und die Feinde wegen der Anerkennung von Mosetora (V 12) und Gottesglaube (V 18) nicht Atheisten sein können, muss der "Sitz im Leben" des Diptychons nach RUPPERT im saduzzäisch-pharisäischen Gegensatz liegen. Dann wäre die Gestalt dieses Gerechten ein an die Totenaufstehung glaubender Pharisäermärtyrer (oder ein asidäischer Vorläufer, bzw. Protomärtyrer?). Dafür spräche neben der Totenaufstehung (Weish 5,1-7) auch der in apokalyptischen Texten für Pharisäer reservierte Ehrenname "Gerechter", die Absonderung aus religiösen Gründen (Weish 2,15f), sowie das Uebergehen des Sühnemoments in der Aktualisierung von Jes 53 (wie Dan 11+12). Das Martyrium besiegelt die Gesetzeslehre und verleiht ihr rechtfertigende Kraft. In Weish 2-5 ist selbst der Rechtfertigungsgedanke verschwunden: die Kluft zwischen "Gerechtem" und Gegnern wurde unüberbrückbar. RUPPERT vermutet einen konkreten historischen Hintergrund in den blutigen Pharisäerverfolgungen unter Alexander Jannaios (103-76 v. Ch.) und denkt an die Gestalt des durch Kreuzigung hingerichteten chasidischen Toralehrers Jose ben Joaser aus Zerada (aaO. 93f + A370.90ff.103f). Die Gegner erwecken den Eindruck einer politisch mächtigen Partei (Todesurteile!) und dürften am ehesten als Sadduzäer zu beurteilen sein (aaO. 94; vgl. Jesus, 23).
- 100) RUPPERT, aaO. 98.98A387.96-105.81-87: die "stark apokalyptisierende Theologie vom Märtyrer-Gerechten" wurde vom Verf. des Weisheitsbuches in seine "weisheitliche Erziehungstheologie" eingebracht. Die Spiritualisierung wird darin sichtbar, dass der Gerechte als "Sohn Gottes" (2,18) das Schicksal der Gerechten(pl.) überhaupt

sche Text vom Leiden des Gerechten mit seiner Darstellung des Martyriums des Gerechten als Mysterium der Gottlosigkeit und der im Endgericht erfolgten Erhöhung des Ermordeten apokalyptisierend, wie die Entfaltung dieser Vorstellung in der apokalyptischen Literatur (1Hen 91-103; 4Esr 7-8; syr Bar) bis hin zu einem eigentlichen "Dogma" vom Leiden des Gerechten (bzw. der Gerechten) zeigt (syr Bar 52, 6f).¹⁰¹ Neue Elemente gegenüber Weish 2-5 zeigen sich in der Betonung der Schriftgemässheit der tödlichen Verfolgung des Gerechten in der vom Auferstehungsglauben bestimmten Interpolation in das (vom Unsterblichkeitsgedanken geprägten) 4 Makkabäerbuch (4Makk 18,6b-19), in der deutlicheren Charakterisierung der Verfolgten als Märtyrer (verbunden mit der Vorstellung vom leidenden Propheten und seiner eschatologischen Relevanz beim "Lehrer der Gerechtigkeit" in Qumran 1QH 2-8) und vor allem in den Akzenten der drei grossen Apokalypsen.¹⁰²

erleidet, das nicht mehr der Gottversuchung durch die Feinde, sondern dem göttlichen Erziehungsplan entspricht. Sein vorzeitiger Tod ist daher nicht mehr Grund zur Anfechtung, sondern als Belohnung und Bewahrung vor Verführung gedeutet (Weish 4,10-12). Nicht mehr der Ermordete als Gerechter im religiösen Sinn, sondern der frühzeitig verstorbene, verlachte und sozial schwache Gerechte (4,7-20 1,16-2,11) steht im Zentrum, nicht mehr die betroffenen Herausforderer (2,17-20), sondern durch hedonistisch-materialistische Lebenseinstellung gekennzeichnete Renegaten (oder atheistische Nichtjuden?), deren "utilitaristische Gedanken" (2,8-13) gegenüber dem Reuebekenntnis (5,6f) befremdlich klingen, bedrängen ihn. Die Eschatologie ist im Kontext ebenfalls anders: dem nur leiblichen Tod des Gerechten (2,20a) steht der ewige Tod gegenüber (1,16.21-24), möglicherweise als völlige Vernichtung gedacht (?). Aus der einmaligen Auferstehungs- und Gerichtssituation (5,1-7) wird im Kontext die optimistische These der Errettung des Weisen aus allen Nöten schon in diesem Leben (ähnlich Ps 34LXX; Weish 10-21) und vom "Hoffnungsgut auf ewiges Leben der Seele" nach erfolgter Erhöhung im Sinne des hellenistischen Unsterblichkeitsgedankens (Weish 3,1-4; 5,15f).

101) RUPPERT, aaO. 168-180.

102) aaO. 106-114.115ff.125-131.185-187; ders., Jesus, 24.

c) Neue Elemente in den Apokryphen

(1) Im paränetischen Henochbuch (1Hen 92,1-10.18f; 94-105) ist der Blick auf die notvolle Gegenwart des Volkes gerichtet (das Volk ist "Gerechter"!:) besonders im Traditionskomplex der "Klage des Gerechten" (1Hen 103,9-15), wo die Bedrängnis der Gerechten als Hoffnungslosigkeit einer ganzen in ihrer Existenz bedrohten Gruppe in einem sarkastischen Makarismus für die Sünder voll bitterer Ironie (103,5f) sich Ausdruck verschaffte und mit dem Hinweis auf das Gericht (104,3) beantwortet wurde. "Die Situation der Gerechten in der Welt wird nicht zuletzt als Leidenssituation gesehen, und zwar in einer Weise, die den aktuellen Anlass, eine zeitlich begrenzte Verfolgung, weit transzendiert."¹⁰³ Entgegen ROESSLER, der in 1Hen 103 bereits eine notwendige Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Leiden (in Verbindung mit einer jenseitigen Hoffnung) annimmt, betont RUPPERT den unüberhörbaren Aufschrei der durch das Wohlergehen der Feinde verschärften Bedrängnis und Anfechtung der Frommen, ähnlich Ps 33(34), 20. Er steht im Gegensatz zum unbeirrten Weg des von aussen angefeindeten Märtyrers im "Diptychon". Die Parallelisierung der (pharisäisch inspirierten) Klagen mit dem Traditionskomplex der apokalyptischen Weherufe über die Sünder (95,7; 96.8; 98,13.14; 100.7) mit ihrer Gerichtsdrohung diente der Zielsetzung des Verfassers der Mahnrede, den Angefochtenen Trost zuzusprechen und ihre eschatologische Hoffnung zu stärken.¹⁰⁴

(2) Eine ebenfalls nationale Ausprägung des Motivs zeigt die Esra-apokalypse (Ende 1.Jh.n.Ch.) in der dritten Vision (4Esr 6,35-9,25). Das auserwählte Volk ist durch Befolgung des Gesetzes als "Quelle der Gerechtigkeit" bestimmt und von den echt jüdisch durch "Gesetzesverachtung" charakterisierten, atheistischen Heiden gepeinigt und zer-

103) RUPPERT, aaO. 153 (gegen ROESSLER, Gesetz, 89), vgl. 140-157.153ff.

104) aaO. 155.157; vgl. ders., Jesus, 25; gegen ROESSLER, Gesetz, 89.

90; vgl. STECK, aaO. 177ff.

treten. Die geprägte Vorstellung der *passio iusti* ermöglicht dem Verfasser, die nationale Vernichtung durch die heidnischen Völker (4Esr 3) und die eschatologische Verwerfung der Sünder (4Esr 7) zu verarbeiten.¹⁰⁵ Interessant ist in 4Esr die Parallelisierung von Gerechten und Gesetz (7,79; 8,56f) und das Zusammendenken von Ablehnung Gottes, seines Gesetzes und seiner Frommen, das nicht apokalyptischer, sondern deuteronomistischer Tradition entspringt (wie auch der älteste Beleg für die Prophetengeschicksaussage Neh 9,26 mit den Elementen Empörung gegen Gott, Verwerfung des Gesetzes, Tötung der Propheten, zeigt; vgl. STECK 1.Kap.). Die Berührung der Vorstellungen vom gewaltsamen Prophetengeschick und vom Leiden des Gerechten zeigt sich nach RUPPERT auch an den (ausserhalb eines Gebetes nicht unbedingt mehr nötigen!) Possessivpronomen sowohl in 4Esr 7-8 als auch Neh 9,26. Für 4Esr steht nicht mehr das endzeitliche Los des einzelnen getöteten Gerechten (Weish 2,12-20; 5,1-7) oder des ermordeten frommen Pharisäers (1Hen 103), aber auch nicht die dtr Interpretation der Zerstörung Jerusalems als Gottesgericht (wie 2Kön24,1-4) im Zentrum, sondern die theologische Aufarbeitung der Vernichtung des erwählten Volkes mit Hilfe des Motivs der "*passio iustorum*".¹⁰⁶

(3) Noch deutlicher wird das nationale *passio-iusti*-Motiv in der syrischen Baruchapokalypse (2. nachchristliches Jh.), wo die apokalyptische Deutung des "Vergeltungs-Dogmas" im Sinne einer Vorstellung von der "*passio iustorum id est populi electi*" (syр Bar 15,8; RUPPERT) verwendet wird und in Fragmenten einer Mahnrede an das durch die Judenvernichtung in den Euphratländern niedergedrückte Volk die erstaunliche Aufforderung zur Freude und Zuversicht wegen des Leidens vertreten wird (syр Bar 52,6f). Diese apokalyptische

105) RUPPERT, aaO. 157-167, bes. 166f; ders., Jesus, 25; ROESSLER, aaO. 90.93.78-85; STECK, aaO. 254-256.177-180.189-195.

106) STECK, aaO. 62-64.177-179; RUPPERT, aaO. 165.162-166. Als Sitz im Leben dieser Aussage von 4Esr sieht RUPPERT die nationale Katastrophe von 70 n.Ch. (aaO. 166f).

Vorstellung der Freude im Verfolgungsleiden geht über die Notlösung von 4Esr hinaus. Für sie ist nach STECK "der Zusammenbestand von einer die Gegenwart des Frommen charakterisierenden Leidensaussage und dem autoritativen Zuspruch künftigen Heils, und zwar näherhin künftigen Lohnes, der im Himmel schon bereit ist, charakteristisch".¹⁰⁷ Das Leiden wird zum Erweis der Auserwählung des Volkes.

4.2.3 Ergebnis

a) Die geprägte Vorstellung der "passio iusti" als "Dogma" von der Notwendigkeit des Leidens für die Gerechten (dh. des auserwählten Volkes und seiner einzelnen Glieder) steht nach RUPPERT erst am Ende einer langen Entwicklung vom "Skandalon" dieses Leidens (individuelle Klage- und Dankpsalmen) über die gesetzesorientierte Weisheit (Ps 34; 37; 119), die Armentheologie (LXX), hellenistische Erprobungstheologie, bis zur apokalyptisierenden Märtyrertheologie (Dan 11+12; Weish 2+5) und den apokalyptischen Geschichtsdeutungen mit der kollektiv-national geprägten passio-iustorum-Anschauung (1Hen; 4Esr) oder der Idee des "Erwählungsbestätigungsleidens" (syr Bar 52, 6f). blieb auch der Inhalt der Vorstellung ziemlich konstant, so wandelte sich doch die Wertung des Leidens grundlegend von der "Anfechtung und Infragestellung des Heils" zur "Heilsgewissheit" wegen des Leidens.¹⁰⁸

107) STECK, aaO. 62-64; vgl. RUPPERT, aaO. 176-179; gegen NAUCK, Freude im Leiden, macht RUPPERT geltend, dass für die apokalyptische Leidensvorstellung der Lohngedanke charakteristisch ist, für die peirasmos-Stellen (wie Jak 1,12, syr Bar) dagegen die Idee des Kampfes und der Bewährung (aaO. 179; vgl. NAUCK, ZNW 46, 1955, 68-80). RUPPERT erwägt auch die Möglichkeit, dass die Baruchapokalypse die Juden (durch ihre programmatischen, national-messianischen Impulse) zu den Aufständen um 116 n.Ch. anfeuerte (aaO. 90f).

108) RUPPERT, aaO. 189 (ders., Jesus, 28f). 106ff. 134ff. 177. 182-89, (Jesus, 20-26); vgl. auch STECK, aaO. 180-184. 256-259; zu syr Bar: ROESSLER, Gesetz, 90f.

b) Neben dieser Akzentverschiebung wurde in der langen Entwicklung des Motivs der *passio iusti* auch immer mehr ein entscheidendes Element hervorgehoben: der verfolgte Fromme als "urbildliche" Gestalt, die in paradigmatischer Weise um seiner "Gerechtigkeit" willen, dh. um seiner Jahwetreue willen leidet. Diese Urbildlichkeit des Leidens (besonders deutlich im "Urleiden der Gottverlassenheit") kommt schon in späteren Psalmen (bes. Ps 22!) in der Kulmination aller erdenklichen Leiden in der Klage des Beters zum Ausdruck. Sie stand zum wirklich Erlittenen in offensichtlicher Differenz (VON RAD).¹⁰⁹ Mit dem "Urbild des Leidenden" ist aber immer auch das "Urbild des Erretteten und Erhöhten" verbunden (bes. Ps 18,4-7; 18,8-20; 20,7-22+22,23-32 ua.) und möglicherweise wurde die Klage oft erst im Hinblick auf die bereits erfolgte und in der "toda" gefeierte Errettung (GESE) formuliert.¹¹⁰ Die Torafrömmigkeit und ihre Verbindung von "Urleiden der Gottverlassenheit mit einer paradigmatisch anmutenden Gerechtigkeit des Beters" (RUPPERT) bereitete die Steigerung des urbildlichen Leidens und der urbildlichen Errettung zum Martyrium und zum "Einbruch der eschatologischen Erlösung" (durch Auferstehung und Verherrlichung) in der apokalyptischen Theologie vor. In ihr wird die innerweltliche Errettung zur endzeitlichen Totenaufweckung und Erhöhung transzendiert.¹¹¹

4.3 Offene Fragen in der Entwicklung der Vorstellung

Die Differenzen zwischen SCHWEIZER und RUPPERT zeigen sich vor allem in der Beurteilung der Verbindung des Motivs vom Leiden des Gerechten mit andern Vorstellungen im Spätjudentum.

109) VON RAD, Theologie des AT I, 412f; RUPPERT, Jesus, 30f. 41.

110) Vgl. die interessanten Ausführungen von H. GESE, Psalm 22 und das Neue Testament, 1-22, bes. 11: die toda (Dankopfermahl) dient der Lobpreisung (tehilla) Jahwes als Retter; vgl. RUPPERT, Jesus, 36f.

111) RUPPERT, Jesus, 37-41; bes. in der Märtyrertheologie von Dan 11, 33-35; 12, 1-3 und Weish 2, 12-20; 5, 1-7.

a) Kontrovers bleibt die Frage der Verbindung des Motivs vom Leiden des Gerechten mit der Menschensohngestalt. (Darin liegt der im Folgenden zu erörternde Schwerpunkt der These SCHWEIZERS.) Einen Berührungspunkt zwischen den beiden Vorstellungstraditionen bilden die henochischen Bilderreden. SCHWEIZER wies auf 1Hen 70f. Dort begegnet die Vorstellung von Henoch als dem irdischen "Menschensohn", der "erhöht wird und damit allen Gerechten, die seinen Wegen folgen, ein gleiches Schicksal zu teil werden lässt".¹¹² Demgegenüber kritisiert RUPPERT, dass der Menschensohn als eschatologische Gestalt keine irdische Vorstufe kenne und die von SCHWEIZER (man beachte aber mit welcher Vorsicht!) zitierte Stelle 1Hen 70f nicht dessen These von der Verbindung der Vorstellung der Erhöhung des leidenden Gerechten und der Erhöhung des irdischen Menschensohnes in Niedrigkeit stütze, da in 1Hen 70f Henoch nicht als Menschensohn entrückt, sondern erst nach seiner Entrückung zum (vorher idealiter verborgenen, präexistenten) Menschensohn eingesetzt werde.¹¹³

Hingegen sieht RUPPERT eine Brücke zwischen dem verherrlichten Gerechten des "Diptychon" und dem eschatologischen Menschensohn. Die Annäherung könnte nach RUPPERT durch die Beschreibung des vom Menschensohn durchgeführten Endgerichtes in den henochischen Bilderreden (bes. 1Hen 62f mit denselben Elementen Sehen-Erschrecken-verspätetes Eingeständnis der eigenen Torheit bei der Konfrontation mit dem Getöteten als Anklage veranlasst worden sein (bes. Weish 5, 4, vgl. Mt 25,31-46). Aber auch die Bezeichnung "Gerechter" für den Menschensohn bzw. Messias in 1Hen (38,2; 53,6; 71,14.16) könnte die Angleichung der Gestalt des getöteten und verherrlichten Gerechten an jene des eschatologischen Menschensohnes gefördert haben.¹¹⁴

Dabei ergeben sich aber hauptsächlich zwei Schwierigkeiten:

112) SCHWEIZER, Erniedrigung, 34f.

113) RUPPERT, Jesus, 67+A90 (gegen SCHWEIZER, Erniedrigung, 28+A121) mit Hinweis auf 1Hen 70,14; 46,2-6; 70,1; vgl. auch TEEPLE, Artk.zit., 230f.

114) RUPPERT, Jesus, 70f.

(1) der henochische Menschensohn ist keine Leidensgestalt;

(2) die Datierung der Bilderreden und ihr möglicher Einfluss auf das NT sind unsicher¹¹⁵ (zur kontroversen Menschensohnfrage sh. in ff).

b) Kontrovers ist aber auch die Frage der Verbindung des Motivs vom Leiden des Gerechten mit der Tradition vom deuterocesajanischen Gottesknecht (bzw. einer prophetischen Märtyrertheologie). Wenn RUPPERTS Beobachtung zutrifft, dass in Weish 2-5 eine aktualisierende Interpretation von Jes 53 vorliegt, ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich auch Elemente der Tradition vom leidenden Propheten mit jener vom Leiden des Gerechten verbanden. Damit aber können durchaus (was SCHWEIZER postulierte) Anschauungen vom sühnenden Wert des Leidens, die ja dem Vorstellungsbereich des leidenden Propheten (RUPPERT) zugehören, mit dem Motiv vom Leiden des Gerechten verbunden worden sein. Die Traditionsgeschichte dieser Anschauungen und ihre Wirkungsgeschichte ist zu ungelöst, als dass man sie scharf voneinander trennen könnte (wie RUPPERT fordert).¹¹⁶

5. JESUS ALS DER LEIDENDE GERECHTE

5.1 Die Verwendung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten im ältesten Passionsbericht

a) Das Leitbild des leidenden Gerechten ist nach SCHWEIZER von entscheidender Bedeutung für die synoptischen Passionsgeschichten mit ihren noch unreflektierten Anklängen an die Leidenspsalmen. Besonders "in den primitivsten und wohl frühesten Formulierungen" stellen diese die Passion Jesu nachdrücklich unter das göttliche

115) SCHWEIZER, Erniedrigung, 28-32; vgl. dazu MUELLER, Menschensohn und Messias, in: BZ 2(1972) 162-174; sowie COPPENS, Les logia du Fils de l'Homme, 495.507 (mit Bezug auf J.T. MILIK, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân, in: Harv ThR 64, 1971, 375-378).

116) RUPPERT, Jesus, 75 + A7, (vgl. dazu bes. III. Kapitel).

"Müssen", ohne diese Passion selbst zu erklären oder heilsbedeutsam zu interpretieren. Diese (besonders bei Johannes festgehaltene) Notwendigkeit sieht die eigentliche Erniedrigung des Leidens entsprechend der Vorstellung vom Leiden des Gerechten in der Verachtung, die Jesus trifft (etwa Mk 9,12;15,16ff ua.) und bedenkt auch schon die Auferstehung als Ziel dieses Leidens mit (SCHWEIZER verweist dafür auf die den Passionsberichten folgenden Ostererzählungen sowie Mk 10,38 Lk 12,50, "Todestaufe als Durchgang zur Herrlichkeit").¹¹⁷

b) RUPPERT schliesst sich in der Beurteilung der Anspielungen auf die Leidenspsalmen im Passionsbericht der These von FLESSEMAN-VAN LEER an, die mit dem Hinweis auf die Wahrung der "Analogie der Situation" gegen die (von FEIGEL, DIBELIUS, BULTMANN, LINNEMANN vertretene) Ansicht eines "impliziten Weissagungsbeweises" den ganzen Kontext der Psalmen (dh. auch das Lob über die erfolgte Rettung im Danklied) mitbedachte. Gerade die Wahrung der Analogie der Situation könne schwerlich Zufall sein, sondern weise zumindest in der Markuspassion auf das Verständnis des Weges Jesu als des leidenden und geretteten Gerechten, besonders in jenen Szenen, die mit Leidenstexten interpretiert wurden, welche entweder in ein Danklied mündeten oder darin standen (so Ps 22 in Mk 15,24.29.34; Ps 31 in Lk 23,46; Ps 41 in Mk 14,18; Ps 69 in Mt 27,34 Lk 23,36 ua.).¹¹⁸

c) Für die Vorstellung vom Leiden des Gerechten ist nach RUPPERT vor allem auf die vormarkinische Reflexion der Ereignisse am Kreuz mithilfe von Ps 22 zu verweisen, besonders auf das (in Lk 23,46 eliminierte) anstössige Zitat Ps 22(21),2 in Mk 15,34; sowie auf die Anklänge an Jes 50,4-9 in der Verspottungsszene Mk 14,65.15,16-20 und das voll ausgebildete passio-iusti-Motiv (im Sinne von Weish 2, 12-20; 5,1-7) in der Verhörsszene Mk 14,55-65 (ähnlich auch

117) SCHWEIZER, Erniedrigung, 57+A234.56.

118) RUPPERT, Jesus, 49-52; FLESSEMAN-VAN LEER, aaO. 81ff.

CH. MAURER).¹¹⁹ In der Tat ist die Berührung zwischen der Verhörs-
szene bei Mk und dem "Diptychon" (Weish 2,12-20; 5,1-7) auffällig:

- (1) In beiden Texten liegt der Grund zum Todesbeschluss im Anspruch des Gerechten (bzw. Jesu), "Gottes Knecht" (Weish 2,13.16) oder "Gottes Sohn" (Weish 2,18 Mk 14,61: "Sohn des Hochgelobten") zu sein. In Weish 2 war nicht nur der Bezug auf Jes 53, 12 (παῖς κυρίου) für ebed jahweh in Weish 2,13 wie Jes 53,12 LXX), sondern auch die Deutung des Gottesknechtes (Weish 2,13) als Gottessohn (Weish 2,18) vorgegeben, was der These MAURERS, dass mit "Sohn des Hochgelobten" (Mk 14,61) der Gottesknecht gemeint und die Verspottungsszene Mk 14,65 nach Jes 50,4-9 gestaltet sei, einige Wahrscheinlichkeit verleiht.
- (2) In beiden Texten werden im Endgericht die Mörder unerwarteterweise mit ihrem verherrlichten Opfer konfrontiert: in Weish 5,2-7 werden sie bei seinem Anblick (ιδόντες) vor Schrecken verwirrt "sich auf Grund seines stummen Belastungszeugnisses selbst indirekt das Urteil...sprechen"¹²⁰, in Mk 14,62 werden die Ankläger ihr Opfer als den erhöhten Menschensohn und Richter (oder im vormarkinischen Verständnis als entscheidenden Zeugen im Gericht, wie SCHWEIZER vermutete?) zur Rechten der Macht Gottes sehen. RUPPERT nimmt an, dass die nicht nach Dan 7,13 formulierte Lk-parallele Lk 22,69 mit "der Menschensohn wird sein" (ἐσται) ursprünglicher ist und so auch dem vormarkinischen Verfasser der Verhörsszene vorlag, der durch die Aenderung in "ihr werdet sehen" (ὄψεσθε) den in der Aussage Jesu anklingenden drohenden Unterton verstärkte.¹²¹

d) Das in den jüngeren Bearbeitungen der Passionsgeschichte (Mt/Lk) zurücktretende Motiv vom Leiden des Gerechten (Psalmenanklänge und

119) RUPPERT, Jesus, 53ff; MAURER, Knecht Gottes, 24-26; da nach RUPPERT das Weisheitsbuch als fortlaufender Kommentar der Septuagintafassung des Jesajabuches "unter der...Thematik vom Leiden des Gerechten" zu beurteilen ist, und dem Autor des Weisheitsbuches im "Diptychon" semitisch-palästinische Tradition vorlag, scheint ihm die Aporie MAURERS, dass der vormarkinischen Passions-tradition um 70 n. Ch. kaum "eines der jüngsten Bücher des alexan-drinischen Kanons...als Teil der Schrift bekannt gewesen" sein könne, lösbar geworden. Der Verfasser der vormarkinischen, palästinischen Passionstradition hätte sehr wohl das palästinische "Diptychon" kennen und darin genau wie der Autor von Sapientia die "Bezugnahme auf den deutero-jesajanischen Gottesknecht erkannt haben" können. (Leidender Gerechter, 80.71, ders., Jesus, 53ff).

120) RUPPERT, Jesus, 55. vgl. 54ff.69.

121) aaO. 55.+A41.69; SCHWEIZER, Erniedrigung, 40f; vgl. SCHNEIDER, Passion, 70f.

Weish 2-5) bewegte die Tradition der älteren Passionsfassung. Sie versuchte damit den gerade durch die Schrift verursachten (vgl. Dtn 21, 23) Anstoss dieses Leidens (vor jeder kultischen Begehung und Apologetik) mithilfe der Schrift und ihrer grundlegenden Entsprechung von Verherrlichung und Verfolgungsleiden des Gerechten aufzuarbeiten: "der an Ostern erfahrenen Verherrlichung des Gerechten musste eben ein schmachvolles Leiden vorausgehen".¹²² Dabei verhalf der ältesten Gemeindefradition die in allen jüdischen Entwicklungslinien (weisheitliche, eschatologische, apokalyptische) des Motivs herausgearbeitete Notwendigkeit des Leidens (von RUPPERT "Dogma" genannt) und die Urbildlichkeit der Gestalt des paradigmatisch Leidenden zum Verständnis des Todes Jesu als im göttlichen Willen begründetes "Müssen", ohne dass man nach einer Heilsbedeutung dieses Todes fragte.¹²³

5.2 Die Verwendung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten ausserhalb des markinischen Passionsberichtes

a) Erwägenswert ist nach SCHWEIZER das Verständnis Jesu als leidender Gerechter auch für die Versuchungsgeschichte Mk 1,12f mit den Anklängen an Ps 91,11-13 (der von den wilden Tieren umgebene und von Engeln bediente Gerechte ähnlich der Vorstellung von Test Naphthali 8) und der Darstellung Jesu als des die Versuchung bestehenden "eschatologischen Gerechten" bzw. "zweiten Adam". (Auf Adamtypologie könnte auch die Folge Taufgeschichte — Versuchungsgeschichte weisen, weil die Versuchung Adams ebenfalls nach seiner "Einsetzung zum Herrscher im Dienste Gottes folgt").¹²⁴ Auch die Schilderung des leidensbereiten Gehorsams Jesu in der Getsemaneszene Mk 14,

122) RUPPERT, Jesus, 59.

123) aaO. 59; vgl. 26-28.30ff; ders., Der leidende Gerechte, 188f; vgl. LEHMANN, Auferweckt, 221.

124) SCHWEIZER, Erniedrigung, 57f + A235-243.59; ders., Mk, 22f.

32-42 und die Logien vom Dienen Jesu Lk 22,27 Mk 10,45 können diesen Hintergrund enthalten.¹²⁵

b) Für das Leitbild vom leidenden und verherrlichten Gerechten sind nach SCHWEIZER sodann die christologischen Summarien der Acta-reden (Apg 2,22ff; 3,13ff; 4,10; 5,30ff; 10,36ff; 13,23ff, vgl. 3.3.) mit ihrem "Kontrastschema" von entscheidender Bedeutung. Darin ist der Tod des sich "gerade durch sein unschuldiges Sterben als Gerechter..." erweisenden Jesus "die im Gehorsam erlittene notwendige Voraussetzung der Erhöhung zur Herrlichkeit". Die Erhöhung aber dient der Interpretation der Auferstehung als der Einsetzung Jesu "zum Herrn und Christus" (Apg 2,36) bzw. in die Gottessohnschaft (Apg 13,33). Eine Vorstellung, die nach SCHWEIZER einer sehr ursprünglich-primitiven Anschauung entspricht (sie ist auch in der alten vorpaulinischen Formel Röm 1,4 bezeugt) und durch die ursprüngliche Identität von Auferstehung und Himmelfahrt in der ältesten Tradition bestätigt wird.¹²⁶

c) Der vorpaulinische Christushymnus Phil 2,6-11 (vgl. 3.3), der den Tod Jesu als tiefste Stufe des zur Uebernahme von Leiden bereiten Gehorsams mit dem Begriff der "Selbsterniedrigung" schildert, zeigt nach SCHWEIZER dieselbe Vorstellungstradition. "Selbsterniedrigung" ist nach SCHWEIZER im jüdischen Verständnis "Ausdruck seines wahren Menschseins". In diesem Christuslied beginnt die Erniedrigung im Leidensgehorsam bereits mit der "Selbstentäußerung" in der Annahme der "Knechtsgestalt", dh. mit der Menschwerdung des Präexistenten. Vor allem die Bezeichnungen "Knecht" und "Gehorsam" weisen nach SCHWEIZER in die Tradition vom Leiden des Gerechten. Dem Tod als "tiefste(r) Stufe solcher Erniedrigung" folgt als Lohn die als Einsetzung zu neuer Herrenwürde gedeutete Erhöhung "weil der Gehorsam sich dort vollendet hat", und die Anbetung aller Mächte

125) SCHWEIZER, aaO. 58 + A245.

126) aaO. 53-55.59-61, vgl. 108 (1Petr 3,18).

und Gewalten. In diesem Christuslied habe sich das Motiv der "Selbst-erniedrigung des leidenden Gerechten" mit jüdisch-hellenistischen Weisheitsvorstellungen (Präexistenz, Weisheit als personifiziertes Handeln Gottes, Sendung) verbunden.¹²⁷

d) Dieselbe Entsprechung von Erhöhung und Erniedrigung, Lohn und Leidensgehorsam weist SCHWEIZER auch in andern hymnischen Fragmenten und Formeln (Kol 1,15-20; 1Tim 3,16; 1Petr 3,18-22), im paulinischen und johanneischen Schrifttum und im Hebräerbrief nach und zeigt so, wie das Leitbild vom Leiden des Gerechten auch für spätere Texte die Grundlage der Weiterentwicklung bildete. Dabei wurde entweder der Leidensgehorsam und Tod stärker betont (wie mit der Bezeichnung "Gottesknecht", "Christus", der Repräsentation Israels durch den "Menschensohn" und "Gottessohn") oder das Interesse auf die Erhöhung und Verherrlichung (so in der Vorstellung der Einsetzung als "Herr") gelegt, immer aber mit der "Doppelheit der Erniedrigung und Erhöhung" Jesu Menschsein als Weg des leidenden Gerechten gekennzeichnet.¹²⁸ Was aber diesen Weg entscheidend aus der alttestamentlich-jüdischen Kontinuität und dem Leitbild des leidenden Gerechten heraushob, war sein vollmächtiger Ruf in die Nachfolge, Jesu einzigartiges Vorgeordnetsein gegenüber der Jüngergemeinde. Die Verbindung von Leidensansagen und Nachfolgeworten (Mk 8,31-33.34ff, vgl. Joh 12,24-26) in der Gemeindetradition zeigt auch deutlich, wie sehr sich diese von Jesus bestimmt und in seinen Weg hineingenommen weiss und "hinter ihm her denselben Weg ins Leiden der Verfolgung ging".¹²⁹ Die in den frühesten Gemeindetraditionen mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten ausgesagte "Doppelheit von Erniedrigung und Erhöhung" hat sich auch in spätern Traditionen des NT und in andern Vorstellungen erhalten: "Nie ist vergessen worden,

127) SCHWEIZER, aaO. 97.101.93-102, vgl. 156 (bes. 3.3. A69).

128) aaO.173.77, vgl. 102-125.159-167, bes. 163.

129) aaO.126, vgl. 61-76.126-144.160-167.

dass Jesus sein Leben als irdisches Leben eines Menschen gelebt hat", auch wenn dieses Wissen gelegentlich in den Hintergrund trat, und dass Gott selbst in der Auferweckung handelnd diesen Jesus rechtfertigte, indem er ihn als "Gerechten" erwies.¹³⁰

6. JESUS ALS DER LEIDENDE MENSCHENSOHN

Von besonderer Bedeutung sind für SCHWEIZER die synoptischen Menschensohnworte. Sie zeigen jene Verbindung von Menschensohntradition und Vorstellung vom Leiden des Gerechten, die implizit in Weish 2-5 (und möglicherweise in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches) angeklungen war, in einer neuen Weise.

6.1 Menschensohn als Umschreibung von Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus (These SCHWEIZER)

6.1.1 Die These von SCHWEIZER

Die eigentlich neue These SCHWEIZERS liegt darin, dass er annimmt, Jesus selbst oder sicher die frühe Gemeinde habe die Vorstellung vom Leiden des Gerechten mit der des Menschensohnes verbunden, um diesen Weg zum Tod (und zur Auferweckung) als den des "leidenden Menschensohnes" verständlich zu machen. Die Schwierigkeit dieser Annahme liegt darin, dass der apokalyptische Menschensohn (zB. 1Hen 37-71) keine Leidensgestalt ist und dass dort, wo Leidenszüge anklingen, (wie Dan 7), dieser Menschensohn mit einem Kollektiv ("Heilige des Höchsten") gleichgesetzt wird. SCHWEIZER muss daher zwei Probleme lösen: a) wie ist die Verbindung von Menschensohn mit Leidensaussagen denkbar?, b) wie wurde aus einem Kollektivbegriff eine individuelle Gestalt?

130) SCHWEIZER, aaO. 173f. vgl. 173-176.

a) Verbindung mit Leidensaussagen. Die erste Schwierigkeit beantwortet er mit dem Hinweis auf das alttestamentliche Verständnis von "Menschensohn" als Umschreibung von "Mensch" in Ps 8 und in der sehr häufigen Anrede des Propheten Ezechiel als "Menschensohn" dh. "Mensch" (besonders auf Joh 10 und Apk einwirkend), sowie Dan 3, 82LXX, aber auch auf den Hintergrund "des israelitischen Märtyrers der Makkabäerzeit" von Dan 7, wo der mit den Wolken vor Gott kommende Menschensohn mit dem unterdrückten Volk der Endzeit identifiziert wird (Dan 7,18.22.27). (Zu lHenB vgl. 4,1.1./4.3.). Von diesem Sprachgebrauch her ist nach SCHWEIZER auch für das NT in den frühesten Traditionen ein nicht-apokalyptischer Menschensohn-gebrauch "eines auf Erden lebenden Knechtes Gottes" (im Sinne Ezechiels) wahrscheinlich. Er könnte selbst Jesus dazu gedient haben, "die Doppelheit seines Wirkens als Irdischer in Niedrigkeit und Leiden, als Erhöhter in Vollmacht und Herrlichkeit zu umschreiben" und wäre inhaltlich bestimmt gewesen "vom Leitbild des leidenden Gerechten, der nach seinem Martyrium zu Gott erhöht, in himmlische Herrlichkeit entrückt wird und einst als Zeuge im letzten Gericht Gottes für die Seinen und gegen seine Verfolger auftritt".¹³¹ Diese These, die jener von BULTMANN und TOEDT diametral entgegensteht, sieht SCHWEIZER gestützt durch die Ueberlegungen, dass Jesus 1. kaum eine nur in apokalyptischen Kreisen (zB. um die Henochliteratur) erwartete mythische Gestalt ins Zentrum seiner Verkündigung gerückt haben könne (anders GOPPELT, JEREMIAS); ferner 2. dass sein vollmächtiges Handeln und seine "Ich"-Worte kaum in Uebereinstimmung zu bringen wären mit einer Gestalt, die die Rolle eines Vorboten des Kommenden spielte (gegen BULTMANN, TOEDT), zumal sonst sein Tod keineswegs diese Erschütterung der Jünger hätte auslösen können

131) SCHWEIZER, aaO. 46.47; vgl. VOEGTLE, Das Evangelium und die Evangelien, 312f.

(anders PESCH, der einen einschneidenden Bruch durch Jesu Tod verneint).¹³² In der Echtheitsfrage vertritt SCHWEIZER die Ansicht, dass Jesus zwar vom Menschensohn geredet habe, aber nicht von seiner Parusie, sondern seiner Funktion als Zeuge (dh. Ankläger und Verteidiger) im kommenden Gericht (so Mk 8,38; Lk 12,8f aber auch in der vormarkinischen Fassung von Mk 14,62, die nach SCHWEIZER ursprünglich die Erhöhung zu Gott wie Dan 7,13 meinte).¹³³ Jesus habe möglicherweise auch in ganz allgemeiner Form von der "Uebergabe des Menschensohnes" gesprochen, wie es die Kurzformulierungen in allen Traditionsschichten (ausser Q, so etwa Lk 9,44; Mk 14,21.41; Mt 26,2; Lk 24,7; Mk 9,12; Lk 18,31f) formulieren. Die den Parusieworten zugerechneten Menschensohnlogien (Lk 17,24.26.30 par Mt) sind nach SCHWEIZER vermutlich erst "nachträglich eingeordnet und interpretiert worden" und wohl ursprünglich auf den drohend-nahen Gerichtstag Gottes bezogen gewesen, was der Verkündigung Jesu vortrefflich entspräche (vgl. Krisisgleichnisse!)¹³⁴ Das Schwergewicht von SCHWEIZERS These der Verbindung von Menschensohnvorstellung und Tradition vom Leiden des Gerechten liegt aber auf den Logien vom

132) SCHWEIZER, aaO. 38f; vgl. PESCH, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ThQ 153, 1973, 219-228; GOPPELT, aaO. 229; und JEREMIAS, Theologie, 254f. lösen die Schwierigkeit mit der Unterscheidung von Basileiaverkündigung an alle und Menschensohnankündigung an die Jünger allein. SCHWEIZER sieht allerdings in der Echtheitsfrage die Problematik der Unverbundenheit von Tod und Auferstehung Jesu mit der Parusie des Menschensohnes einerseits, und von Menschensohnworten und Gottesreichverkündigung andererseits, zu klar, um einfach die Menschensohnworte (die ausser Apg 7,56 nur in Jesuslogien vorkommen) Jesus und die Christos- und Gottesknechtaussagen (die nur in Gemeindebildungen vorkommen) der Gemeinde zuzuschreiben.

133) aaO. 43-45.40f + A171: die Reihenfolge "Sitzen"- "Kommen" wäre vermutlich ursprünglich umgekehrt gewesen ("Kommen-Sitzen").

134) aaO. 43.41: besonders auffällig ist der Plural "Tage des Menschensohnes" (Lk 17,26), was auf die irdische Wirksamkeit dieses "Menschensohnes" hinweist!

irdischen Wirken des Menschensohnes (bes. in Q). Für SCHWEIZER kann die Vorstellung vom heimatlosen Menschensohn (Lk 9,58 = Mt 8, 20), vom Menschensohn als "Fresser, und Säufer, Freund von Zöllnern und Sündern" (Mt 11,19 = Lk 7,34), möglicherweise auch der diskrete, allerdings in seiner Bedeutung umstrittene Hinweis auf das Jonazeichen Lk 11,30 = Mt 12,39 (ist der irdische Jesus als Bussprediger "Jonazeichen", oder tritt der kommende Jesus den Unbussfertigen im Gericht als "Zeichen" entgegen?), sowie die Ablehnung der Zeichenforderung Lk 11,29 = Mt 12,39 vgl. Mk 8,12, welche völlig in die Verkündigung Jesu passen, schwerlich als Gemeindebildung erklärt werden (gegen TOEDT).¹³⁵ SCHWEIZER sieht in den Elementen Zeugenfunktion im Gericht, Niedrigkeit und Verachtung des Irdischen, Auslieferung an die Menschen, (vgl. auch den Tischdienst Lk 22,27-30 und den Einzug auf einem Esel nach Sach 9,9, sowie die Gleichnisse vom unscheinbaren Beginn der Gottesherrschaft) dieselben Momente wie in der Tradition vom Leiden des Gerechten (Martyrium, Erhöhung, Zeugenfunktion), die von Jesus mit der — im Gegensatz zu andern "Titeln" noch offenen — Menschensohnaussage aufgenommen worden seien. In diesem "jesuanischen" Sinn hätte "Menschensohn" die ganze Skala von Niedrigkeit und Armut ("Mensch"), zeichenhaft prophetischem Leiden für Israel (Ezechiel), Martyrium und Ent-rückung (Daniel, ev. äthiopischer Henoch) enthalten. Gerade wegen seiner Unbestimmtheit hätte dieses Menschensohnverständnis, in dem Niedrigkeit und Vollmacht nebeneinander lagen, die Hörer zur Entscheidung herausgefordert.¹³⁶ Zur Stützung seiner These verweist SCHWEIZER zunächst auf die einzige Menschensohnaussage ausserhalb der Evangelien in Apg 7,56, wo die ungewöhnliche Vorstellung

135) SCHWEIZER, aaO. 44-46; vgl. dagegen TOEDT, Menschensohn, 260f.128-130; zum Jonazeichen vgl. VOEGTLE, Das Evangelium und die Evangelien, 308.

136) aaO. 46f.50-51; vgl. auch POPKES, aaO. 224-227; ähnlich auch GOPPELT, Theologie, 234.

vom Stehen des von Stephanus geschauten Menschensohnes neben Gottes Thron auf dieselbe Anschauung vom erhöhten Jesus und seiner Zeugenfunktion wie Lk 12,8f "die Zusammengehörigkeit der Menschensohnchristologie mit dem Schema von Martyrium und Erhöhung wie mit dem Nachfolgedanken" zeige. Die Wichtigkeit der Aussagen über die an Ostern erfolgte Erhöhung Jesu als des Gerechten bestätigten diesen Befund.¹³⁷ Für SCHWEIZER sind aber auch die einer vorjohanneischen Tradition zugeschriebenen johanneischen Menschensohnworte bedeutsam, die der "Erhöhung des Irdischen zu Herrlichkeit und Gerichtsvollmacht" eine zentrale Bedeutung beimessen. Der traditionelle, frühe Kontrast von "Menschensohn" und "diesem Geschlecht", die Worte vom gegenwärtigen, leidenden und als Zeuge im Gericht waltenden Menschensohne und das Logion von der unvergebbaren Rede gegen den Geist (Mt 12,32 = Lk 12,10), das vermutlich zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Situation unterscheidet, bestätigen nach SCHWEIZER die These vom Leitbild des leidenden und erhöhten Gerechten in den Menschensohnlogien. Dieses weit verbreitete jüdische Schema drängte sich umso mehr auf, als sowohl Jesus wie auch die frühe Gemeinde die eschatologische Funktion des Menschensohnes Jesus gar nicht anders denn als "Erhöhung" oder "Entrückung" zu Gott formulieren konnte und zudem andere jüdische Denkkategorien fehlten.¹³⁸ Das unverbundene Nebeneinander von Gottesreichverkündigung und Menschensohnaussage wird von SCHWEIZER so erklärt: "Das Bringen des Gottesreiches ist Gottes Sache; nur im darauf folgenden Gericht wird der Menschensohn dann seinen Verfolgern wie seinen Nachfolgern gegenüberreten".¹³⁹

137) SCHWEIZER, aaO. 48.59-61; vgl. bes. die alten Traditionen in Röm 1, 4, sowie Apg 2,36.33; 13,33; 5,31 und das Ineinander von Ostern und Himmelfahrt in der ältesten Gemeinde (aaO. 60f).

138) aaO. 48-50; ähnlich auch BLACK, Manson Memorial Lecture, 315; ders., The 'Son of Man' Passion Sayings in the Gospel Tradition, ZNW 60, 1969, 7 + A23.

139) aaO. 51.

b) Endzeitliche Repräsentation Israels. Die zweite Schwierigkeit vom Verhältnis zwischen kollektiver und individueller Menschensohninterpretation löst SCHWEIZER mit der Idee der endzeitlichen Repräsentation Israels in der frühen Gemeinde, die mit der Bezeichnung "Menschensohn" und "Gottessohn" Ehrenbezeichnungen Israels auf Jesus übertrug im Bewusstsein, dass sich in ihm die Geschichte Israels durch Leiden zur eschatologischen Verherrlichung erfülle.¹⁴⁰ In der Bezeichnung "Gottessohn" kam einerseits der bereitwillige, dienende Gehorsam (Erniedrigung) und andererseits die Erhöhung (als Einsetzung bei der Auferstehung in Röm 1,4 und Apg 13,33 gedeutet) zum Ausdruck, was der Erfüllung der Aufgaben des israelitischen Königs entspricht.¹⁴¹ In der Menschensohnbezeichnung (die in der Gemeinde stärker apokalyptisiert wurde, indem aus dem Zeugen der Richter und aus der Erhöhung zu Gott die Parusie von Gott her wurde) könnte nach SCHWEIZER die alttestamentliche Stammvatervorstellung nachwirken, die (in Traditionsfragmenten hinter Joh 1,51;15,1ff) Jesus als den die Nachfolger einschliessenden und prägenden neuen Jakob-Israel oder (in der universalen Form der vorpaulinischen Tradition) als den die Menschheit einschliessenden endzeitlichen Adam deutete. Dass diese alte Stammvatervorstellung (in mehr zeitlich-horizontaler Ausprägung als Jakob-Israel, mehr räumlich-kosmischen Weise als Adam) auch terminologisch mit dem Menschensohnbegriff verbunden wurde, zeigt nach SCHWEIZER neben Joh 1,51 auch Röm 5,15; 1Kor 15,21.27 ("Mensch" statt "Menschensohn"). Mit dieser alttestamentlichen Repräsentationsidee (ein Einzelner, nämlich der Stammvater, verkörpert und bestimmt eine Vielheit, nämlich seine Nachkommen) sage die Gemeinde zweierlei aus: (1) sie selbst ist in der Nachfolge Jesu Erfüllung Israels bzw. der Menschheit, (2) dies verdankt sie ausschliesslich Jesus, der "den Weg durch die Erniedrigung zur endgültigen

140) SCHWEIZER, aaO. 62f; vgl. auch HAHN, Hoheitstitel, 13-23, bes. 17f.

141) aaO. 64f. 59f.

Erhöhung als Abschluss des Weges Israels gegangen ist".¹⁴² Ähnlich versteht SCHWEIZER auch die Uebertragung und Umformung der Bezeichnungen Christus und Gottesknecht auf Jesus im Sinne der Repräsentation Israels (Erfüllung Israels, Stammvater als inklusive Persönlichkeit und "Stellvertreter" der Vielheit) auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Leiden des Gerechten. Ähnlich wie das Leiden des Gerechten als paradigmatisches Geschehen empfunden wurde, sagt die Repräsentationsidee von einem Einzelnen das aus, was dem ganzen Volk widerfuhr. Jesus als Verkörperung und Bestimmer Israels ist der leidende Gerechte schlechthin (vgl. auch FLESSEMAN-VAN LEER, SCHENKE).¹⁴³

6.1.2 Die These von RUPPERT

Auch RUPPERT weist auf die Bedeutsamkeit der Logien vom leidenden Menschensohn für die Vorstellung vom Leiden des Gerechten. So sei das "viel leiden" von Mk 8,31 Parallelbegriff zu "bedrängt werden", bzw. "Leiden" zu "Bedrängnisse" und entspreche somit dem zentralen Gedanken der *passio iusti* (vgl. Ps 33(34),20: "viele sind die Bedrängnisse der Gerechten, aber aus ihnen allen wird er sie erretten"). Zudem werden in Mk 8,31 das Leiden und Sterben Jesu wie im Diptychon Weish 2+5 als — das ganze Todesleiden bezeichnende— Passion verstanden.¹⁴⁴ Die Ähnlichkeiten mit der Vorstellung von Weish 5,1-7 (wo der Gerechte zu den "Söhnen Gottes" bzw. den "Heiligen" gehört), sieht RUPPERT dagegen vor allem in jenen Jesus-logien, die den Menschensohn zusammen mit Engeln zum Gericht

142) SCHWEIZER, aaO. 71.65-71, vgl. ThL 3,1961,162-174.

143) aaO. 71-76.vgl.85f; auch FLESSEMAN-VAN LEER, aaO. 96; SCHENKE, aaO. 64-66; RUPPERT, aaO. 188f (ders., Jesus, 30f.41.59).

144) RUPPERT, Jesus, 47+A16; vgl. auch SCHELKLE, Passion, 73f; SCHWEIZER, Mk, 93; STRECKER, Leidensaussagen, 27; PATSCH, Abendmahl, 195.189.

erscheinen lassen (wie zB. Mk 8,38 par Lk 12,8; Mt 25,31). Die Annäherung der Gestalt des eschatologischen Menschensohnes und des getöteten und von Gott verherrlichten Gerechten in 1HenB könnte nach RUPPERT auch der Urgemeinde (bzw. Jesus selbst) die Verbindung von bevorstehendem Weg als leidender Gerechter und Einsetzung in die endzeitliche Menschensohnfunktion bewusst gemacht haben. So sieht denn RUPPERT dementsprechend in der zweiten Leidensansage Mk 9,31 mit der Formel von der Auslieferung des Menschensohnes in die Hände der Menschen eine "Breviloquenz für 'Der zum Menschensohn Bestimmte wird in die Hände der Menschen ausgeliefert'..." auf dem Hintergrund der Tradition vom Leiden des Gerechten.¹⁴⁵

6.1.3 Ergebnisse der Diskussion der These von SCHWEIZER

RUPPERTS Ergebnisse brachten für das NT ausser einigen Präzisierungen zur Verwendung von Weish 2-5 und seinen kritischen Einwänden gegen SCHWEIZER kaum Neues zur Frage der neutestamentlichen Verwendung des Motivs vom Leiden des Gerechten über die Ergebnisse SCHWEIZERS hinaus bei. Seiner Kritik an den formalen Mängeln der Untersuchung SCHWEIZERS in Bezug auf AT und Spätjudentum kann zwar zugestimmt werden (vgl. 4.1.2) — sie hat zur Klärung des Motivs beigetragen — doch seine Einwände gegen die neutestamentlichen Konsequenzen sind noch näher zu prüfen.

a) RUPPERT lehnt vor allem SCHWEIZERS Menschensohnverständnis auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Leiden des Gerechten ab. Diese Ablehnung hängt mit seiner Option für die Priorität der apokalyptischen Menschensohnvorstellung zusammen (vgl. im ff. TOEDT!). Weniger gerechtfertigt scheint mit jedoch sein pauschales Urteil: "da die Vorstellung vom leidenden Gerechten im Schweizerschen Verständnis eine den Texten fremde Konstruktion verschiedenartigster

145) RUPPERT, Jesus, 71.65-71.

Vorstellungen ist, entfällt schon die alttestamentlich-jüdische Voraussetzung für ein solches Selbstverständnis Jesu"¹⁴⁶ (dh. als Menschensohn in Niedrigkeit und Erhöhung). Abgesehen von der ohnehin schwierigen Frage der Echtheit der Menschensohnworte, ist doch die Komplexität der traditionsgeschichtlichen Motivverbindungen stärker in Rechnung zu setzen als RUPPERT es tut. Trotz aller Unterschiede in der Vorstellung von der innerweltlichen Errettung des angefochtenen und verfolgten Frommen der Psalmen bis zur geprägten passio-iusti-Aussage darf nicht ausser acht gelassen werden, dass die Uebergänge fliessend waren und sich (in der Geschichte verschieden artikuliert) Grundüberzeugungen trotz apokalyptischer Neupägungen erhalten konnten. Sollte dies nicht auch für die urchristliche Verwendung der alttestamentlich-jüdischen Vorstellung zutreffen können? (vgl. auch THUESING).¹⁴⁷ Oder sollte erst Jesus vorher sauber getrennte Vorstellungen verbunden haben, wie RUPPERT postulierte ("Einer schöpferischen Persönlichkeit wie Jesus ist eine solche Harmonisierung verschiedener (prophetischer und apokalyptischer) Traditionen durchaus zuzutrauen")?¹⁴⁸

b) RUPPERTS Untersuchung zeigte einen sehr differenzierten Entwicklungsprozess der Anschauung vom Leiden des Gerechten, der vom Anstoss am Leiden (Psalmen) bis zu einer Bestätigung des Erwähltseins durch Leiden (syr Bar) reichte und damit einen geschichtlichen Umwertungsprozess in der Beurteilung des Leidens verdeutlichte. Diese Aufarbeitung eines ursprünglichen "Skandalons" unter weisheitlicher, armentheologischer, apokalyptischer Beeinflussung im Laufe eines Jahrtausends kommt bei SCHWEIZERS Aneinanderreihung verschiedener alttestamentlicher und spätjüdischer Belege sicher zu wenig in den

146) RUPPERT, aaO. 73.

147) aaO. 73.15; vgl. THUESING, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung, 82+Al51.

148) aaO. 75.

Blick. Trotz ihrer gegenseitigen Zuordnung sind alttestamentliche Gehorsams- und Erniedrigungsaussagen einerseits, und Wertung des Martyriums als Sühne sowie Hochschätzung des Leidens mit dem Lohngedanken (in rabbinischer Leidens- und apokalyptischer Märtyrertheologie) andererseits, im Ansatz zu verschieden, um ohne weiteres als Voraussetzungen desselben Motivs betrachtet werden zu können — darin ist RUPPERT wohl recht zu geben. Trotzdem kommt SCHWEIZER das Verdienst zu, nicht nur auf die Leidenspsalmen, sondern auch auf den für die Vorstellung vom Leiden des Gerechten so wichtigen Text Weish 2-5 hingewiesen zu haben (allerdings ohne Differenzierung zwischen traditionellem Diptychon und weisheitlichem Kontext; hier wäre auch zu fragen, ob eine solche Differenzierung für die neutestamentlichen Leser der LXX überhaupt noch aktuell war!).¹⁴⁹

Weish 2-5 enthält nun aber, falls die Beobachtung RUPPERTS zutrifft, dass darin eine Interpretation von Jes 53 vorliegt, die auf eine urbildliche, das Martyrium erleidende und als Auferstandener im Gericht seinen Mördern entgegentretende Gestalt bezogen ist, genau jene Elemente, die SCHWEIZER für den neutestamentlichen Menschensohngebrauch im Sinne des leidenden und verherrlichten Gerechten erarbeitete: entscheidender Zeuge im Gericht (Lk 12,8f Mk 14,62?), Auslieferung des Menschensohnes in der Sprache der Prozesse und Martyrien (Mk 9,31 parr), Kontrast zu "diesem Geschlecht" und Aufeinanderfolge von Verachtung, Verfolgung, Niedrigkeit einerseits und Rechtshilfe, Verherrlichung, Erhöhung anderseits.¹⁵⁰ RUPPERT weist selbst auf die Parallele zu Weish 2-5 in 1Hen 62f und zieht die

149) SCHWEIZER, Erniedrigung, 32f; RUPPERT, Jesus, 72; vgl. auch POPKES, aaO. 229.

150) SCHWEIZER, aaO. 45-52.65f, vgl. 34ff.40-45; POPKES, aaO. 228-234.238.167ff uö.; THUESING, aaO. 20 A7.87-108; RUPPERT, Der leidende Gerechte, 83ff.70ff.89ff; bes. aber TEEPLE, aaO. 230, mit dem Hinweis, dass in Ps 22 sowohl Erhöhungsvorstellung, als auch Menschensohnbezeichnung fehle, ebenso in Weish 2-5.

Schlussfolgerung: "der Verfasser des 'Diptychons' hat die himmlische Existenz und Aufgabe des getöteten Gerechten nach seiner Heim-suchung durch Gott derjenigen des eschatologischen Menschensohnes angenähert. Dies konnte um so eher geschehen, als der Menschensohn beziehungsweise Messias im äthiopischen Henochbuch (32,2; 53,6 vgl. 71,14.16) nicht zuletzt 'der Gerechte' tituiert wird...

Wenn dem aber so ist, dann kann auch Jesus, der... sich als zum Leiden (und zur Vollendung) bestimmten Gerechten gewusst hat, seine Vollendungsexistenz in der Art derjenigen des eschatologischen Menschensohnes gesehen haben... das Jesus immer deutlicher vor Augen stehende Leidensschicksal konnte so zum Katalysator seines Menschensohn-Bewusstseins werden".¹⁵¹

c) Zeigen diese Kombinationen ursprünglich verschiedener Traditionen nicht wenigstens die Möglichkeit einer Umwandlung und Neuinterpretation der Vorstellung vom Leiden des Gerechten, zumal die Vermittlung nicht nur literarisch erfolgte? Dafür spricht auch die von SCHWEIZER herangezogene und von RUPPERT kritisierte Anschauung vom Sühnecharakter des Leidens (vgl. Mk 10,45; 14,24). Sie hängt nach RUPPERT nicht mit der Tradition vom Leiden des Gerechten (gegen SCHWEIZER und LOHSE), sondern mit dem Motiv vom leidenden Propheten (Ex 32,31f Jes 53 vgl. Lk 13,33b) zusammen. Wenn aber Jesus (was RUPPERT postuliert) prophetische und apokalyptische Tradition verband und sich zugleich als leidenden Propheten und leidenden Gerechten verstand, sowie seine Verherrlichung durch Gott (in oder nach dem Tod) im Sinne einer Einsetzung zum Menschensohn erwartete, kann eine strenge Scheidung der Vorstellungen für die frühe Gemeindefradition nicht durchgeführt werden, zum mindesten ist dabei Vorsicht geboten.¹⁵²

151) RUPPERT, Jesus, 70f.

152) vgl. RUPPERT, Jesus, 74 + A6/7.75.

d) Hatte RUPPERT SCHWEIZER eine neutestamentlich-lukanische Enge der Perspektive vorgeworfen, so kann ihm selbst die Kritik einer apokalyptisch eingeengten Sicht nicht erspart bleiben. Seine Analyse zeigte überzeugend, welch lange Entwicklung das "im Kern apokalyptischer Herkunft" entstammende Motiv durchmachte und wies auch auf die für die Passionsgeschichte so wichtigen Vorformen der Psalmen hin; m.E. geht es in dieser Kontroverse um eine terminologische Streitfrage der Definition. Schwerwiegender ist allerdings RUPPERTS Aussage: "Jesu Denken ist deutlich von den Vorstellungen der Apokalyptik geprägt, wie schon der typische apokalyptische Menschensohn-begriff in seinem Munde beweist..."¹⁵³ (RUPPERT übernimmt die These BULTMANN'S), da gerade diese Frage vom sogenannten "apokalyptischen Selbstverständnis Jesu" äusserst diskutabel ist (vgl. KAESEMANN, KUEMMEL) und die Herkunft der Menschensohnvorstellung, sowie die Traditionslinien von den apokalyptischen Kreisen zum Neuen Testament keineswegs als geklärt gelten dürfen (vgl. SCHWEIZER ua.).¹⁵⁴

6.2 Der leidende Menschensohn als Umprägung einer ursprünglichen Hoheitsgestalt der Apokalyptik (Thesen TOEDT, HAHN)

SCHWEIZERS Deutung des Menschensohnes auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Leiden des Gerechten und seine Option für die Authentizität vor allem der Logien vom irdisch wirkenden Menschensohn haben im deutschen Sprachbereich wenig Anhänger gefunden, wurden aber im angelsächsischen Gebiet stark beachtet. Seit

153) RUPPERT, Jesus, 74.

154) Vgl. KAESEMANN, ExVub II, 98-100.108-112; KUEMMEL, Verheissung und Erfüllung, 98-144; SCHWEIZER, Erniedrigung, 35; MADDOX, EvTh 32, 1972, 143-160 (Literatur); HOOKER, The Son of Man, 11ff; PERRIN, The Son of Man..., BR 11, 1966, 17-28; ders., BR 13, 1968, 5-25; HAHN, aaO. 20-23; vgl. auch die Untersuchung zu den heno-chischen Bilderreden bei MUELLER, Menschensohn und Messias, 162-174.

BULTMANN wurde von vielen Exegeten den Worten vom kommenden Menschensohn Priorität zuerkannt und damit meist auch ein Echtheitskriterium verbunden (auch VIELHAUER, der wegen der Unvereinbarkeit von Basileiaverkündigung und Menschensohnvorstellung die Echtheit aller Menschensohnlogien bestritt, übernahm BULTMANN'S These von der Priorität dieser Logien¹⁵⁵). Selbst wenn die Ursprünglichkeit dieser Logien zutreffen sollte, bleibt dennoch der Inhalt ihrer Aussage und der Grund ihrer Verbindung mit Leidensaussagen in der ältesten Gemeindefradition zu erklären. SCHWEIZER hat mit seiner These der Verbindung des Motivs vom Leiden des Gerechten mit einem unbestimmt-offenen alttestamentlich-spätjüdischen Menschensohnverständnis eine mögliche Lösung dieser schwierigen Frage vorgeschlagen. Wie erklären seine Kritiker die Verbindung?

6.2.1 Die These von TOEDT

TOEDT, der BULTMANN'S These von der Priorität (und Echtheit) der Logien vom kommenden Menschensohn vertritt und modifiziert, unterscheidet deutlich zwischen einer transzendenten, hoheitsvollen Menschensohnsgestalt (bes. in Q) und der von der Gemeinde auf den irdischen Jesus übertragenen Menschensohnbezeichnung. Besteht zwischen der ersten Menschensohnsgestalt und dem irdischen Jesus nur eine soteriologische Beziehung (ohne Identifikation), so ist der irdische Jesus mit dem Menschensohn im zweiten Sinn identifiziert worden. Ueberrnimmt man nicht BULTMANN'S Erklärung vom sprachlichen "Missverständnis" bei der Uebertragung der Vorstellung aus dem aramäischen in den hellenistischen Sprachbereich¹⁵⁶, so muss

155) VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, ZThK 60, 1963, 133-177 (vgl. TOEDT, aaO. 298-316).

156) Vgl. den Ueberblick über die philologischen Probleme des Menschensohnbegriffs (seit BAUR, LIETZMANN, DALMAN) bei TEEPLE, Origin, JBL 84, 1965, 231ff; MOULE, Neglected Features in the Problem of 'the Son of Man', Fsch SCHNACKENBURG, 1974, 420-421; vgl. auch

erklärt werden, was die Verbindung einer ursprünglichen Hoheitsgestalt mit Leidensprädikaten a) für die Menschensohnbezeichnung selbst bedeutet, b) welches die Motive dieser Transformation waren, c) warum die Gemeinde verschiedene Menschensohnbegriffe unverbunden verwendete bzw. die Differenz Menschensohn/Jesus in den Logien vom kommenden Menschensohn beibehielt.¹⁵⁷

a) TOEDT löst das erste Problem so, dass in allen Menschensohnlogien die souveräne Vollmacht des Menschensohnes und der Gegensatz zu "diesem Geschlecht" bzw. den Menschen, betont seien. In den Logien vom irdischen und leidenden Menschensohn umschreibe dies die "singuläre Hoheit" Jesu, dh. eine "christologische Würde", ohne aber eine Uebertragung "transzendenter Prädikate, Rechte, Funktionen und Unbeschränktheiten des himmlischen Menschensohnes" zu beinhalten. Damit habe die Gemeinde in diesen Menschensohnlogien auch Niedrigkeitsaussagen (Heimatlosigkeit, Widerspruch, Leiden) aufnehmen und Jesus mit dem "transformierten" Menschensohn identifizieren können.¹⁵⁸

b) Der Grund dieser Identifikation Jesus = Menschensohn war nach TOEDT das christologische Urteil aufgrund der Ostererfahrung: die Person Jesu garantiert die soteriologische Relation (vgl. Lk 12,8 parr).

c) Die Beibehaltung einer Differenz Menschensohn/Jesus in den Worten vom kommenden Menschensohn und das unverbundene Nebeneinander

JEREMIAS, Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien, ZNW 58, 1967, 165f; BULTMANN, Synoptische Tradition, 117.134.163.171. A2.

157) Vgl. TOEDT, Menschensohn, 42ff.105ff.131-136.207f; BULTMANN, Theologie, 31f; vor allem MADDUX, Methodenfragen in der Menschensohnforschung, EvTh 32, 1972, 143-160, bes. 154+A14; COLPE, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in: ThWNT VIII, 423 (Literatur).

158) TOEDT, Menschensohn, 116.105f.123f.128f, vgl. 266f.208f: "die Gestalt des kommenden Menschensohnes geht nicht in die irdischen Restriktionen ein".

verschiedener Menschensohnlogien erklärt TOEDT mit dem nachösterlichen Umprägungsprozess in der Gemeinde einerseits, und mit dem charismatischen Umgang mit Jesusworten andererseits, sowie mit der durch das christologische Urteil gegebenen neuen Differenz zwischen heilsgeschichtlicher und zukünftigen Funktion Jesu.¹⁵⁹

Diese These sieht TOEDT bestätigt durch die Logien vom leidenden und auferstandenen Menschensohn (bei Markus, aber zT. aus älterer, palästinischer Tradition stammend), wo eine vormarkinische Kombination von Menschensohnüberlieferung und Passionstradition vollzogen wurde, die "Menschensohn" wieder im übertragenen Sinn einer Umschreibung von Souveränität und Vollmacht Jesu verwende und dies durch die aktive Form der Auferstehungsaussage ("auferstehen" statt dem üblichen "auferweckt werden") unterstreiche. Den Hinweis auf eine "aktive Form" lehnte allerdings JEREMIAS mit Recht aus linguistischen Gründen (Semitismus, der Gottes Handeln umschreibt!) ab.¹⁶⁰ Den "Sitz im Leben" dieser umgeformten Menschensohnvorstellung sieht TOEDT "im alten Kerygma und im Schriftbeweis der Gemeinde". Die "Brücke" zwischen den völlig verschiedenen (und nur durch den Vollmachtgedanken und dem gewissermassen als "Kehrseite" daraus resultierenden Gegensatz zu diesem Geschlecht zusammengehaltenen) Menschensohnauffassungen sieht TOEDT in den Logien vom Erdenwirken des Menschensohnes, die bereits Niedrigkeitsaussagen aufnehmen.¹⁶¹ An SCHWEIZERS These kritisiert TOEDT vor allem die Eintragung der Erhöhungsvorstellung der Apostelgeschichte in die synoptische Tradition (bes. in Q), um das Schema vom Weg durch die Niedrigkeit zur Erhöhung zu belegen (vgl. auch RUPPERTS Kritik). Das Erhöhungsmotiv stamme vielmehr "aus anderen christologischen Konzeptionen, die nicht unmittelbar auf den Menschensohngedanken

159) TOEDT, aaO. 206-211.

160) aaO. 197-201.131ff.141ff.185ff.252; dagegen JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 264 + A2 (2.Aufl.).

161) aaO. 200f.265, vgl. 202f.242.

bezogen sind", sondern in Verbindung mit dem Kyriosnamen, mit Kult und Epiklese stehen.¹⁶² Gegenüber TOEDT bemerkte aber HOFFMANN wohl zu Recht, dass die schon in der urchristlichen Tradition vollzogene Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn einen Bruch der Menschensohnauffassung durch das Osterereignis nicht zulasse, sondern viel eher die Identität Jesu mit dem Menschensohn im palästinischen Sprachbereich funktional "vom Werden und Vollzug aus" begriffen wurde und so Erdenwirken (und analog Leiden) von der künftigen Funktion aus gedeutet wurden. Das bedeutet, dass nicht die Vollmacht den Menschensohnbegriff, sondern der Menschensohnbegriff die Vollmacht Jesu neu interpretiere.¹⁶³ Auch in der urchristlichen Transformation des Menschensohnbegriffs haben Leidensausagen nach TOEDTS Verständnis keinen Platz (da auch der transformierte Begriff Hoheit und souveräne Freiheit Jesu umschreibt), vielmehr müssen diese dem urchristlichen christologischen Kerygma entstammen. Das christologische Kerygma setzte jedoch bei Jesu Vollmacht an und konnte daher einen "transformierten" Menschensohnbegriff proleptisch verwenden. Misslich ist allerdings bei TOEDTS Lösung, dass der gleiche Menschensohnbegriff inhaltlich verschieden bestimmt werden muss und schliesslich nicht überzeugend einsichtig wird, warum gerade dieser "Titel" mit den synoptischen Niedrigkeits- und Leidensausagen verbunden wurde (und warum durch Elimination der andern Menschensohnworte nur jene vom kommenden Menschensohn Anspruch auf Authentizität erheben dürfen?).¹⁶⁴

162) TOEDT, aaO. 260-264; gegen SCHWEIZER, Erniedrigung, 61.71 (zit. nach der 1. Aufl.).

163) HOFFMANN, Studien, 143-147, bes. 147.145f.

164) TOEDT, aaO. 266f (in Phil 2,6-11 sei das Exusiamoment durch den Präexistenzgedanken gegeben); vgl. die kritische Anfrage an das "burden-of-proof"-Prinzip (nl. dass nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit bewiesen werden müsse!) bei MADDOX, EvTh 32,1972, 152-155+A16.

6.2.2 Die Kritik von HAHN

Gegen SCHWEIZERS Menschensohnverständnis meldete auch HAHN Bedenken an. HAHN lehnt zunächst SCHWEIZERS These von der Doppeldeutigkeit des Menschensohnbegriffs (allgemeine Aussage, Mensch, betonte Umschreibung von ich) ab: "entweder war diese Ausdrucksweise als bescheidene Selbstbezeichnung geläufig, dann kann nicht von einer ungewohnten betonten Umschreibung die Rede sein, oder die Wendung war in Selbstaussagen ungebräuchlich, dann war sie eben nur als Aussage über den Menschen schlechthin zu verstehen". Nach HAHN gehört der titular verfestigte Menschensohnbegriff in den apokalyptischen Vorstellungskomplex (auch TOEDT, RUPPERT ua.) und ist nur aus diesem heraus eindeutig verstehbar und von Jesus in einen neuen Zusammenhang gestellt worden.¹⁶⁵ SCHWEIZER könne für seine These der Vorstellung vom Leiden des Gerechten als Hintergrund des Menschensohngebrauchs im NT nur auf 1Hen 70f und Weish 2-5 verweisen, dh. auf einen wegen der Problematik der Bilderreden belasteten Text in apokalyptischem Rahmen, und auf einen Text, der den Menschensohntitel gar nicht gebrauche. Zudem müsse er, um die Menschensohnbezeichnung auf den irdischen Weg des Gerechten beziehen zu können, "den Nachweis führen, dass nicht die Parusieaussagen, sondern die Erhöhungsaussagen zum ursprünglichen Bestand der Menschensohnworte Jesu gehören". Zwar anerkennt HAHN die mangelhafte literarische Bezeugung der Parusieaussagen, sieht aber in den Worten vom Kommen des Menschensohnes gerade "die ältesten und massgebenden Parusieaussagen". Vor allem aber nimmt er Anstoss daran, dass SCHWEIZER die als ursprünglich beurteilten Erhöhungsaussagen aus Apg 7,56 und aus den johanneischen Menschensohnworten zu belegen versucht, da er selbst die Erhöhung als sekundäre,

165) HAHN, Hoheitstitel, 24f; vgl. A2.32 gegen SCHWEIZER, Der Menschensohn, ZNW 50, 1959, 185ff, bes. 198, 210f; und E. PERCY, Die Botschaft Jesu, 1953, 256ff.

enteschatologisierte Vorstellung gegenüber den Parusieaussagen beurteilt (was mit seiner These von der "Entwicklung" im Sinne einer Enteschatologisierung der Hoheitstitel und mit seiner ausschliesslichen Orientierung an den Titeln zusammenhängen dürfte). Er stellt sich darum hinter TOEDTS These von der Priorität der Logien vom kommenden Menschensohn.¹⁶⁶

6.2.3 Ergebnis

Zwischen TOEDT (HAHN) und SCHWEIZER ergibt sich so eine Differenz bei der Beurteilung der Entstehung der Worte vom leidenden und aufstehenden Menschensohn:

(1) Nach SCHWEIZER verlief die Entwicklung von einem alttestamentlich-offenen, unbestimmten Menschensohn-begriff bei Jesus zu einem apokalyptisch "aufgefüllten" (und mit der Stammvater- bzw. Repräsentationsidee verbundenen) Menschensohngebrauch der Gemeinde.¹⁶⁷

(2) Nach TOEDT (und HAHN) dagegen entstanden die Menschensohnworte vom leidenden Menschensohn unter Einfluss des Kerygmas und Schriftbeweises der ältesten Gemeinde aus einer jüdisch-apokalyptischen Menschensohnvorstellung, deren Hoheitsprädikate in den Exusiatedanken transformiert wurden und die mit Zügen des historischen Jesus aufgefüllt auf den irdischen Jesus übertragen wurden.¹⁶⁸

166) HAHN, aaO. 26.32, vgl. 126-132 (TOEDT, aaO. 258ff); gegen SCHWEIZER, Erniedrigung, 60ff (1.Aufl.); kritisch gegen HAHN vor allem THUESING, Erhöhungsvorstellung, 80 A145.82 A151: "Hahn berücksichtigt bei seiner Kritik an E. Schweizer, zuwenig, dass die Uebergänge zwischen dem Schema 'Erniedrigung-Erhöhung' und der ausgeprägten Erhöhungsvorstellung fließend gewesen sein werden". (zu HAHN, aaO. 126 A3); vgl. die Darstellung der Schwierigkeiten der Lösungen von BULTMANN, TOEDT, VIELHAUER bei SCHWEIZER, Erniedrigung (2.Aufl.), 38ff.

167) SCHWEIZER, Erniedrigung, 33-52.

168) TOEDT, Menschensohn, 198.199-201.34f.

6.3 Der leidende Menschensohn als Repräsentant des leidenden und verfolgten Israel (HOOKER, PERRIN)

Hatten TOEDT und HAHN einen christologischen Umformungsprozess der ursprünglich apokalyptischen Menschensohnvorstellung annehmen müssen, um die Verbindung mit Niedrigkeits- und Leidensaussagen erklären zu können, so gehen die anglo-amerikanischen Forscher stärker vom jüdischen Menschensohnverständnis, vor allem im Kontext von Dan 7 aus.

6.3.1 Die These von HOOKER

HOOKER deutet das Bild vom Menschensohn in der Vision von Dan 7 als Symbol für das leidende und von Gott rehabilitierte Israel ("Heilige des Höchsten") im Gegensatz zu den unter den Symbolen wilder Tiere dargestellten heidnischen Völkern, die Israel unterdrücken.¹⁶⁹ Als dieser "Son of man absconditus and even passurus" nicht mehr als Symbol für Israel, sondern als individuelle Gestalt verstanden worden sei, sei er vor allem in seiner künftigen Herrlichkeit, nicht in seinem gegenwärtigen Leiden gesehen worden "because it was a title fitting for one given authority by God, and because the emphasis was thrown more and more upon the future glory, in contrast to the all too familiar reality of the present".¹⁷⁰ HOOKER ist der Meinung, dass auch in den Bilderreden Henochs "Menschensohn" auf die danielische Vision zurückbezogen wird und keineswegs als "a well-known, recognizable figure, but as an enigmatic one" eingeführt werde (vgl. auch PERRIN). Ebenso spiele die danielische "menschensohnähnliche Gestalt" auch in der zwischentestamentlichen Literatur der Apokryphen

169) HOOKER, *Son of Man*, 30; anders VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn*, 73: "Menschensohn" ist ursprünglich Symbol für das eschatologische Gottesreich selbst.

170) aaO. 30. vgl. 11-30.

und Pseudepigraphen eine grosse Rolle in Verbindung mit Adamtraditionen (nicht nur im relativ späten, nachchristlichen 4Esr wird sie dabei individuell gedeutet). Von besonderer Bedeutung ist für HOOKER (wie für SCHWEIZER und RUPPERT) Weish 2-5, wo sie auch ohne Nennung Adams in Weish 2,23 die Referenz zu Gen 1,26f (Er-schaffung Adams) erblickt: "The connection between Adam and the righteous is clear".¹⁷¹ Wie in Dan 7 ist vom verfolgten Gerechten der endzeitliche Triumph, die Weltherrschaft und das Gericht über die Menschen angedeutet. Dennoch ist nach der Meinung von HOOKER diese geläufige Danielinterpretation zur Zeit des NT nicht die einzige gewesen. Als Bedeutungshintergrund für den neutestamentlichen Menschensohngebrauch im Munde Jesu sei eher Dan 7,18.21f.25.27f und die Adamliteratur (als Dan 7,9-13 und die Bilderreden) wahrscheinlich, wo "Menschensohn" Symbol für das gerechte Israel ist. Somit wäre im neutestamentlichen Menschensohnverständnis Jesus nicht als himmlisches Wesen, sondern als Symbol und Repräsentant Israels, dh. auch der wahren Erben Adams, verstanden worden.¹⁷² Die Ablehnung der Autorität des "Menschensohnes" durch den Aufruhr der Tiere in Dan 7 und durch die jüdischen Führer gegenüber Jesus (Mk 8,31 parr) bringt mit Notwendigkeit Leiden und Verfolgung (vgl. Sei als Schrift-notwendigkeit!) und ist letztlich nach Mk 8,38 satanischen Ursprungs.

a) Wie SCHWEIZER nimmt HOOKER an, dass die Leidensansagen ursprünglich nicht von Tötung und Auferstehung nach drei Tagen, sondern viel unbestimmter von Verwerfung und "vindication" (Rechtfertigung) sprachen und darin dem alttestamentlichen Sprachgebrauch folgten,

171) HOOKER, aaO. 62. vgl. 71f.44.47.49-56.72: "there is a very close connection between the figures of Adam and the Son of Man - a connection whose cause, however appears to lie in Hebrew ideas regarding creation, election and corporate personality, rather than in foreign speculations about a primal or heavenly man". (gegen MOWINCKEL).

172) aaO. 72.186; vgl. MADDOX, aaO. 146f.

der von Leiden und Verachtung vor der Rechtfertigung und Verherrlichung Israels redete.

b) Mit SCHWEIZER betont auch HOOKER die enge Verbindung von Jesus und Jüngern im Geschick, entsprechend der Vorstellung von Daniel und 1Hen. Der Menschensohnbegriff enthält die kollektive Dimension, indem er als "corporate term" (wie Daniel) oder "designation for one who is closely linked with his followers" (wie Henoch) gebraucht wird und so — wenn auch paradoxerweise — mit dem Gedanken des Leidens verbunden ist.¹⁷³

c) Wie SCHWEIZER interpretiert auch HOOKER Mk 14,62 als ursprüngliche Erhöhung zu Gott entsprechend Dan 7,13, da eine Parusieaussage weder dem Hohenpriester verstehbar gewesen sein könne, noch Jesu eigene Erwartung auszudrücken vermochte (eine Gemeindeinterpretation erwägt sie nicht, vgl. dagegen TOEDT, SCHENKE, PERRIN ua.).¹⁷⁴ Die Verbindung von Ps 110,1 und Dan 7,13 in Mk 14,62 sei deshalb erfolgt, weil beide in einer metaphorischen Weise von der Verherrlichung sprachen (Erhöhung in den Himmel, Kommen mit den Wolken). Dies löste auch die Schwierigkeiten der Reihenfolge von Sitzen-Kommen: als Bilder der Verherrlichung sind beide Aussagen parallel (was SCHWEIZERS Umstellung überflüssig machte).¹⁷⁵ Die Aussage sagt sowohl im metaphorischen, als auch literalen Sinn verstanden eine Hoffnung auf eine Rehabilitation in einem Leidenskonzext aus.

173) HOOKER, aaO. 140.

174) aaO. 168f; vgl. auch SCHWEIZER, Erniedrigung, 40; ders. Menschensohn, 189; anders aber SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 38ff+A43; TOEDT, Menschensohn, 34; PERRIN, NTS 13, 1965/6, 150-155.

175) HOOKER, aaO. 170 (das Aufstellen von Thronen vor der Ankunft des Menschensohnähnlichen und das Gericht als Voraussetzung der Verherrlichung in Dan 7 könne die Ursprünglichkeit der Reihenfolge in Mk 14,62 belegen); vgl. SCHWEIZER, Erniedrigung, 40; anders SCHENKE, aaO. 40 und TOEDT, aaO. 35f.

d) Mit TOEDT sieht auch HOOKER in allen Menschensohnlogien einen Autoritätsanspruch des Menschensohnes. Sie betont aber im Gegensatz zu TOEDT die daraus resultierende Notwendigkeit des Leidens bei der Ablehnung dieser Autorität, wie sie schon in den jüdischen Menschensohnanschauungen impliziert war, und nicht erst aufgrund einer christologischen Transformation des apokalyptischen Begriffs durch die Gemeinde erfolgte.

e) Schwierig ist bei HOOKERS Lösung die Frage nach der Vermittlung der Vorstellung von Dan 7 für das NT, da Dan 7 eine kollektive Grösse, das NT aber eindeutig eine individuelle Gestalt als Menschensohn bezeichnet. Die starke Verbindung zur Gemeinschaft der Nachfolger ist allerdings ausser dem NT auch in Daniel und 1Hen auffällig. (In Dan trägt die korporative Gestalt individuelle Züge, in 1Hen die individuelle Gestalt korporative Merkmale.) Die individuelle Deutung der danielischen Gestalt in 1Hen 37-71 und 4Esr kommt als Beleg für eine literarische Vermittlung kaum in Frage, da neben der Schwierigkeit der Datierung auch die Geschlossenheit jener esoterischen Kreise eine allgemeine Kenntnis ihrer Vorstellungen schwerlich ermöglichte. (Im Gegensatz zu COLPE beurteilt HOOKER die Menschensohnvorstellung nicht als Niederschlag einer von der Henochgruppe aufgenommenen mündlichen Tradition, sondern als auf der Basis von Dan 7 literarisch vermittelte Anschauung, was COLPE für das NT ausschloss, weil in den ältesten Menschensohnlogien keine Abhängigkeit von Dan 7 feststellbar sei und der älteste titolare, nicht bildhafte, Menschensohngebrauch in den Evangelien liege.)¹⁷⁶⁾

f) Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich ferner daraus, dass es sich in 1Hen und 4Esr um eine himmlische Erlösergestalt und nicht mehr um eine Metapher zur Umschreibung eines Kollektivs in einer menschlichen Symbolgestalt handelt. Wenn "Menschensohn" Ausdruck für den

176) Vgl. dazu MADDUX, aaO. 147+A4.147-149.

"righteous nucleus of Israel" (und nicht eine himmlische apokalyptische Gestalt) ist, verliert TOEDTS Unterscheidung von "Menschensohn" und Jesus ihre Grundlage. HOOKER sieht denn auch wie SCHWEIZER und im Gegensatz zu TOEDT und HAHN die Entwicklung von einem nichteschatologischen Menschensohnverständnis (mit den Elementen Gehorsam und Gerechtigkeit) zu einem eschatologischen (endzeitlicher Richter) hin. Gehorsam, Erwählung und Gerechtigkeit kennzeichnen aber den Gottessohnbegriff, der erst die Autorität des "Menschensohnes" begründet.¹⁷⁷ HOOKER weist dafür auch auf die Entsprechung von Mk 14,62 und Apg 7,56: "although Jesus and Stephen are condemned by the Jewish court, in the heavenly court both are vindicated, and it is their judges who are condemned"¹⁷⁸ (bei Mk geht es um die Erhöhung Jesu selbst: "Sitzen" — in Apg steht Jesus als Zeuge vor Gott, um sich zu Stephanus zu bekennen).

6.3.2 Die These von PERRIN

Wie HOOKER führt auch PERRIN die neutestamentliche Menschensohnanschauung auf die Interpretation der Auferstehung Jesu durch Dan 7 zurück, aber in der Art einer "pesher-Tradition". Wie VIELHAUER betrachtet er die synoptischen Menschensohnworte als Schöpfungen dieser frühen christlichen Schriftexegese.¹⁷⁹ SCHWEIZERS These

177) HOOKER, Son of Man, 184-186.189.192f.

178) aaO. 197; anders TEEPLE, Origin, 241: erst in Mk 14,62 seien erstmals Menschensohnvorstellung und Erhöhungsvorstellung verbunden worden (gegen SCHWEIZER, ZNW 50,202), der Autor von Apg wisse noch darum, dass der christliche Gebrauch von Ps 110,1 "to support the ascension faith" früher sei als "the Son of Man christology"; vgl. TOEDT, aaO. 34-37.

179) PERRIN, Rediscovering, 180-184; ders. Mark XIV.62, in: NTS 13, 1965/6, 150-155; vgl. auch BR 11, 1966, 17-28. bes. 18; BR 13, 1968, 3-25. bes. 10f; kritisch dagegen MADDOX, EvTh 32, 1972, 152f. PERRIN unterscheidet zwei pesher-Traditionen: a) mit Ausgangspunkt in der Auferstehung Jesu und der Kombination von Ps 110,1/Dan 7,13 in Apg 2,34; 7,55f; 1,9; b) mit Ausgangspunkt in der Passion und der

betrachtet er als "an interesting Neuheit in the discussion", lehnt sie jedoch als unhaltbar ab. Anfechtbar erscheinen ihm darin die postulierte Echtheit eines Kerns in allen Menschensohngruppen (wie VIELHAUER), sowie ein konkretes Konzept vom Leiden des Gerechten. Ebenso lehnt er aber auch TOEDTS Lösung von der "Exusia" als das alle Gruppen verbindende Moment ab, da das Exusiamoment nur für Mk 2,10.28 zutrefte, wo es markinischem Gebrauch (oder Bildung?) entspricht, und zudem die Worte vom Erdenwirken des Menschensohnes eine grosse "variety of origins" zeigten. Exusia werde auch — ausser in Mk — nie auf den irdischen Jesus (als Menschensohn) übertragen.¹⁸⁰ PERRIN legt grossen Wert auf die frühchristliche, apologetische Reflexion und ihre Schriftexegese. Aus dieser Reflexion stamme auch das Erhöhungsmotiv, der Gebrauch von Ps 118, sowie die "Dahingabe", bzw. "Uebergabe"-Aussage (gegen SCHWEIZER, mit LINDARS, HAHN, TOEDT).¹⁸¹ PERRIN glaubt die Schwierigkeit, die sich aus der fraglichen Hypothese eines "apokalyptischen Menschensohnkonzepts" (TOEDT) ergibt, zu lösen, indem er statt eines einzigen Konzeptes eine Vielfalt von Menschensohnbildern (Son of Man imagery) postuliert, die sich alle aus Dan 7 herleiten lassen (wo bereits ein alter kanaanäischer Mythos in Dan 7,9.10.13.14 von der Machtübergabe an einen jüngeren, designierten Gott durch einen alten Gott auf das "Volk der Heiligen des Allerhöchsten" übertragen wurde, um den makkabäischen Märtyrern in kryptischer Weise den Lohn für ihre Leiden zuzusprechen). Völlig unabhängig von den jüdischen

Kombination von Sach 12,10ff/Dan 7,13 in Apk 1,7; Joh 19,37; Mk 13,26; Joh 1,51 (NTS 13,151-153); vgl. auch LINDARS, *Passion Apologetic*, 123ff; ebenso SCHENKE, aaO. 40-43.

180) PERRIN, BR 13,12-15.16-18.22f; Mk 2,10.28 sind auch jene Stellen, bei denen einige Interpreten einen generischen Sinn von "Menschensohn" (dh. "Mensch") annehmen und ihre jetzige Form auf falsche Uebersetzung aus dem Aramäischen zurückführen (so ENSLIN); vgl. TEEPLE, *Origin*, 233.

181) PERRIN, BR 13,19f.21; vgl. TOEDT, *Menschensohn*, 155f.146ff; HAHN, *Hoheitstitel*, 50-53; LINDARS, *Passion Apologetic*, 80.88ff.

Danielinterpretationen hätte die christliche Tradition Jesu Auferstehung zuerst in einer Erhöhungstradition mit Ps 110,1 und Dan 7,13, dann in einer passionsapologetischen Tradition mit Sach 12,10ff und Dan 7, 13, und schliesslich in einer apokalyptischen Tradition von Dan 7,13 interpretiert. Auch der vormarkinische (und markinische) Menschensohngebrauch war ein "act of literary creativity".¹⁸²

6.3.3 Ergebnis

Die Verbindung von Menschensohnbegriff und Leidensaussagen im NT haben nach HOOKER und PERRIN bereits ein Vorbild in einer aus Dan 7 entwickelten jüdischen Menschensohntradition. Diese Menschensohntradition steht in einem ausgesprochenen "Leidenskonzext", insofern sie mit "Menschensohn" das verfolgte und von Gott endzeitlich rehabilitierte Volk Israel der Makkabäerzeit umschreibt. Aus diesem — ursprünglich ein Kollektiv bezeichnenden — Symbol entwickelte sich durch Verbindung mit Adamtraditionen eine individuelle Gestalt mit stark kollektiver Dimension; dh. aber: mit der Uebertragung von "Menschensohn" auf Jesus konnte zum Ausdruck gebracht werden, dass er der Repräsentant des leidenden und auf seine Verherrlichung hoffenden Israel sei und dass er eben dadurch das Schicksal seiner Nachfolger entscheidend bestimmte. Das Leiden gehört als Kehrseite dieser Repräsentation und Autorität wesentlich zum Menschensohn. HOOKERS Position kommt darin jener von SCHWEIZER sehr nahe.

182) PERRIN, BR 11, 20f. 21–28; ders. Christology, 23; Kritik bei MADDOX, Methodenfragen, 152f; vgl. SCHENKE, aaO. 40–43.

6.4 Die ungelöste Menschensohnfrage

Die von SCHWEIZER vorgeschlagene Lösung einer Verbindung von Menschenohntradition und Vorstellung vom Leiden des Gerechten erwies sich als Denkanstoß, der die Schwierigkeiten des Problems von Menschenohnvorstellung und Leidensaussagen deutlich machte. Die völlig divergierenden Lösungsvorschläge für die Aufhellung der Traditionsgeschichte des neutestamentlichen Menschenohnverständnisses zeigen deutlich genug, wie ungeklärt der ganze Fragenkomplex noch ist. (Die schwierigste Frage der Echtheit können wir für unsere Untersuchung dabei ausklammern, da sie die Leidensaussagen nur am Rande berührt.)

6.4.1 Die Deutungen des Todes Jesu in den Menschenohnaussagen

Für die Frage nach den Deutungen des Todes Jesu in Menschenohnaussagen wurden vor allem folgende Lösungsvorschläge diskutiert:

(1) Ein jüdisch-apokalyptisches Menschenohnkonzept (einer himmlischen Gestalt) wurde von der frühen (palästinischen) Gemeinde "transformiert" und mit Zügen des irdischen Lebens und Leidens Jesu "aufgefüllt". Entscheidend ist dann der Exusiagedanke, der die disparaten Inhalte der verschiedenen Menschenohngruppen verbindet und dem als "Kehrseite" die Ablehnung durch "dieses Geschlecht" entspricht (TOEDT, HAHN). Der Glaube an die Erhöhung Jesu an Ostern ermöglichte der Gemeinde die (von Jesus nicht vollzogene) Identifikation von Menschenohn und Jesus (VIELHAUER, CONZELMANN). (VIELHAUER sieht in den von der Gemeinde geschaffenen Menschenohnlogien die Verdeutlichung der "Identität des Irdischen mit dem Erhöhten und seine eschatologische Bedeutsamkeit", ohne näher auf die Leidensaussagen einzugehen.)¹⁸³

183) VIELHAUER, Gottesreich und Menschenohn, 61-79; vgl. Kritik von HOOKER, Son of Man, 189.

(2) Eine weit verbreitete Vorstellung vom "leidenden und verherrlichten Gerechten" wurde von der frühen Gemeinde (ev. von Jesus selbst) mit einem alttestamentlich-prophetischen Menschensohnbegriff als Umschreibung von "Mensch" (Ps 8, Ez) oder Symbolbild für das verfolgte Israel (Dan 7) verbunden, um die besondere, einmalige Stellung Jesu als Repräsentant Israels anzudeuten (SCHWEIZER, BLACK, GOPPELT). Was vom leidenden Märtyrervolk der Makkabäerzeit nur symbolhaft ausgesagt wurde (wie ein Menschensohn), erfüllt sich in Jesus als dem "brilliant focal point and alone the fully representative part of that collective entity" (der Menschensohn, MOULE).¹⁸⁴

(3) Ein eigentliches jüdisches Menschensohnkonzept gibt es nicht, hingegen ist in Dan 7 ein alt-kanaanäischer Mythos symbolhaft auf das verfolgte Volk der Makkabäerzeit gedeutet worden, um ihm im Martyrium die endzeitliche Verherrlichung und Rehabilitation zuzusprechen. Dieses symbolische Verständnis vom "Menschensohnähnlichen" im Danieltext wurde in jüdischen und christlichen pesherartigen Schriftexegesen literarisch weiterentwickelt und tradiert (PERRIN) oder bildete in Verbindung mit jüdischer Adamliteratur den Bedeutungshintergrund für Jesu Menschensohnverständnis (HOOKER, BORSCH).

(4) Die Vorstellung eines eschatologischen Menschensohnes ist eine allgemein und weitverbreitete, nicht nur von Dan 7 abhängige Anschauung mit unterschiedlichen Vorstellungselementen (vgl. 1Hen; Dan 7; 4Esr). Die ältesten synoptischen Menschensohnlogien repräsentieren einen von Dan 7 unabhängigen Traditionsstrang (mit titularem Menschensohngebrauch und definitivem Artikel: MOULE) dieser lebendigen Ueberzeugung. Die durch grosse zeitliche Räume mit vielen unbekannten Zwischengliedern tradierte Vorstellung zeigt bei ihrer

184) MOULE, *Neglected Features*, 413-428, bes. 422-427; vgl. auch SCHWEIZER, *Menschensohn*, 201-204; ders., *Erniedrigung*, uö., BLACK, *The Son of Man*, BJRL 45, 1963, 305-318; GOPPELT, *Theologie*, 240; anders TEEPLE, *Origin*, 241ff. 228-238.

Aufnahme ins NT eine ähnliche "Uebersetzung" wie in Dan 7, wo der kanaanäische Mythos von der Herrschaftsübertragung auf einen jungen Gott in die Herrschaftsübertragung auf den "Menschensohnähnlichen" durch den "Hochbetagten" stattfand, dh. neutestamentlich die Uebertragung eschatologischer Funktionen Gottes auf den "Menschensohn" Jesus (COLPE). Dabei entwickelte das NT aber den "spezifische(n) Inhalt der Menschensohnaussagen... aus dem Wirken Jesu" (GOPPELT).¹⁸⁵

6.4.2 Offene Fragen

Ueberblickt man die verschiedenen Lösungsvorschläge, wird deutlich, dass die Leidensaussagen nicht von der Menschensohnfrage her zu erhellen sind. Wahrscheinlich ist darum der Ansatz von GOPPELT, (der weitgehend mit dem Anliegen SCHWEIZERS, HOOKERS, JEREMIAS' ua. übereinstimmt), der bei der Situation Jesu in seinem Erdenwirken ausgeht. Weder die Schrift, noch ein apokalyptischer Menschensohngebrauch und schon gar nicht der jüdische Messiasbegriff (vgl. 7.) gaben die Vorstellung vom "Todesleiden des Verheissenen" (GOPPELT) her. Einzig die viel allgemeinere (und für alle Frommen Israels zutreffende) Anschauung vom Leiden des Gerechten (mit ihrer Hoffnung auf Verherrlichung durch Gott) in Verbindung mit prophetischen Vorstellungen (gewaltsames Prophetengeschick, ev. Märtyrerprophet nach Jes 53 in der Linie der Vorstellung vom Leiden des Gerechten) vermochte das Leidensgeschick Jesu verstehbar zu machen — allerdings ohne seine einzigartige Bedeutung und Funktion umschreiben zu

¹⁸⁵) GOPPELT, Theologie, 233.vgl. 228-230 (zu COLPE, ThWNT VIII, 403-433; 230ff); vgl. auch JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 256+A53; MADDOX, aaO. 145-151; MOULE, aaO. 413-428; auf die verschiedenartigen Vorstellungselemente im spätjüdischen Menschensohnverständnis weist vor allem MUELLER, Menschensohn und Messias, BZ 2,176-179.

können.¹⁸⁶ In dieser Hinsicht wird aber m.E. TOEDTS (bzw. BULTMANNs) These unwahrscheinlich, da sie aus einem apokalyptischen Apriori konstruiert ist und dem spezifisch christlichen Menschensohngebrauch (vgl. Bemerkung von HOFFMANN A 163; PERRIN A 180) kaum gerecht wird. Ein ähnlich konstruierender Charakter haftet auch der These von HAHN an, was mit seiner "Entwicklungs-idee" im Sinne der "Enteschatologisierung" und seinem stark systematisierenden Vorgehen (Orientierung an Titeln) zusammenhängen dürfte.¹⁸⁷ Wahrscheinlicher scheint eine Verwendung des Menschensohnbegriffs in einem offeneren, vielschichtigeren Sinn, der verschiedene Bedeutungsgehalte aufnahm und vor allem von Jesu Sendung, Wirken und Leiden her bestimmt werden konnte.¹⁸⁸ Die religionsgeschichtliche Herkunft und Entwicklung des Menschensohnbegriffs im Judentum ist aber weithin im Dunkeln und mit dem heute bekannten Quellenmaterial nicht aufzuhellen. Dies bedeutet aber, dass auch die Uebertragung des Menschensohnbegriffs auf Jesus, sowie der neutestamentliche Bedeutungsgehalt im Kontext von Leidensaussagen nicht eindeutig bestimmt werden können. Läge möglicherweise auch darin ein Grund, warum "Menschensohn" im titularen Sinn keine Wirkungsgeschichte hat?

186) Vgl. GOPPELT, Theologie, 238ff.

187) Vgl. VIELHAUERS Kritik in: EvTh 25, 1965, bes. 46-49 (Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfungen der Thesen Ferdinand Hahns, in: Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 141-198); auch THUESING, Erhöhungsvorstellung, 80-82 (vgl. oben A 168).

188) Vgl. bes. GOPPELT, Theologie, 240f; aber auch die genannten englischsprechenden Forscher und SCHWEIZER, Erniedrigung, zit. Stellen. Von besonderer Bedeutung ist die christliche Verwendung und Adaptation des Begriffs (vgl. PERRIN, LINDARS, auch HOFFMANN).

7. JESUS ALS DER GEKREUZIGTE MESSIAS

Neben der Verbindung der Vorstellung vom Leiden des Gerechten mit der Menschensohntradition in den synoptischen Leidensansagen wird vor allem im Passionsbericht eine zweite Motivverbindung sichtbar: jene mit der Messiasvorstellung. Im Passionsbericht wird — ausser Mk 14,62; 14,41.21 — nicht die Menschensohnbezeichnung verwendet, sondern "der Messiasitel auf den Gekreuzigten bezogen".¹⁸⁹ Diese Verbindung der Messiasvorstellung mit dem Motiv vom Leiden des Gerechten hatte eine völlige Umdeutung der jüdischen Messiasidee zur Folge: "Auch der Messias steht unter dem 'Dogma', dass der Gerechte nach dem im Alten Testament bezeugten Gotteswillen leiden muss" — eine Aussage, die weder von der jüdischen Messiaserwartung noch vom herkömmlichen Schriftverständnis her gedeckt war und erst durch die Kombination mit dem Motiv vom Leiden des Gerechten möglich wurde.¹⁹⁰ Es ist daher im Folgenden zu fragen, wie dies geschah und was diese Verbindung beinhaltet.

7.1 Das Dilemma eines leidenden und gekreuzigten Messias

a) Genau wie das Problem eines leidenden Menschensohnes bleibt auch die Frage eines leidenden Messias von den vorchristlichen Denkvoraussetzungen her ungelöst. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, dass die jüdische Messiaserwartung der vorchristlichen Zeit nur eine irdisch-politische, herrscherliche Messiasgestalt kannte und auch die messianischen Interpretationen von Jes 53 (zB. Targum) die Leidensaussagen eliminierte (vgl. vorn 4.1). Diese — aufs engste mit der alttestamentlich-davidischen Königsvorstellung verbundene — messianische Erwartung war zudem nur ein (und ausserhalb des Christentums ein vergleichsweise unbedeutendes) Element in den End-

189) SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 75.

190) aaO. 139.110.

zeitvorstellungen und verband sich nur in einzelnen Fällen mit der apokalyptischen Eschatologie und ihrer Menschensohnerwartung (zB. 1Hen).¹⁹¹

b) Dem steht das Phänomen gegenüber, dass der Messiasstitel im NT gerade mit dem Tod Jesu verbunden wurde (bes. in den "Sterbensformeln", WENGST), dh. "Christos" im Passionskerygma der ältesten Gemeinde und ihrer Deutung des Todes Jesu "haftete" (KRAMER), und als einziger "Titel" in der Doppelaussage "Jesus Christus" zum Eigennamen Jesu wurde (ohne spezifisch titularen Bedeutungsgehalt).¹⁹²

c) Das Dilemma hatte schon A. SCHWEITZER empfunden, als er auf die unmessianische Wirksamkeit Jesu und seine Kreuzigung als Messias hinwies und die scharfe Alternative formulierte: "Das Widerspruchsvolle zwischen der Wirksamkeit Jesu und seiner Messianität liegt entweder in dem Wesen des jüdischen Messiasbegriffes oder in der Vorstellung der Evangelisten begründet... Tertium non datur."¹⁹³ Gibt es nur die Alternative Gemeindedogmatik/jüdische Messianologie, wie SCHWEITZER formulierte oder spiegelt vielleicht die Verbindung von Leidenaussagen und Christostitel eine Situation wider, die in den Ereignissen der letzten Tage Jesu ihren Ort haben? Wie kam es zu dieser wahrscheinlich in Mk 14,53-15,20a.26 erstmals vollzogenen Verbindung des Messiasbegriffs mit Leidenaussagen? Welche Modifi-

191) Vgl. HAHN, Hoheitstitel, 157f; LINDARS, Passion Apologetic, 76f; KESSLER, Bedeutung, 243f; JEREMIAS, *παῖς ἱεοῦ*, ThWNT V, 685-698; (dagegen HAHN, aaO. 133-158, bes. 136ff.140.150-153+A2/3; RESE, Ueberprüfung, 21-41, bes. 25); SCHENKE, aaO. 62-64; GOPPELT, aaO. 216-220, 238ff (zu den verschiedenen Nuancen von maschiach: 217).

192) Vgl. WENGST, Christologische Formeln, 78ff; SCHENKE, aaO. 62+A2; KRAMER, Christos, 22ff.34ff.203ff; HAHN, aaO. 159ff; SCHWEITZER, Erniedrigung, 74f; auch BALZ, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, 1967,45; BERGER, ZThK 71, 1974,24ff; NEUGEBAUER, Die Davidfrage (Mark XII. 35-7 Parr) und der Menschensohn, NTS 21,1974,81-108; DAHL, Der gekreuzigte Messias, 158; vgl. GOPPELT, Theologie, 217.

193) A.SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 375 (zit. bei DAHL, aaO. 158 A10).

kationen der jüdischen Messiaserwartung ergaben sich daraus?¹⁹⁴
Von Jesu Wirken her kann eine politisch-geprägte (zelotische) Messianität für Jesus nicht ausgesagt werden: sowohl Einzug in Jerusalem als auch Tempelreinigung lassen sich auch als prophetische Symbolhandlungen verstehen. Die scharfe Zurückweisung einer politischen Messiaserwartung (Mk 8,27-33) und die Verbindung des Messiasgedankens mit einer Leidensansage (Mk 8,31) zeigt nach HAHN die Schwierigkeit der Aufnahme im frühen Christentum. Eine ähnliche Ablehnung des jüdischen Messiasgedankens sieht HAHN im Traditionsstück der frühen palästinensischen Gemeinde Mt 4,8-10/Lk 4,5-8(Q), wo das gleiche *ὕπαγε βασιλεύ* (Mk 8,33!) den in der dritten Versuchung thematisierten "Gedanke(n) der Weltherrschaft des messianischen Königs" zurückweist.¹⁹⁵

7.2 Die Entstehung einer messianischen Leidensgestalt

Die Entstehung der neutestamentlichen Vorstellung eines gekreuzigten Messias im Passionsbericht wird verschieden erklärt. Allen Erklärungsversuchen gemeinsam ist die Ansicht, dass diese Verbindung von Messiasidee und Leiden eine grundlegende Neuprägung des Messias- bzw. Christosbegriffes beinhaltet. Die Ursache der Umformung wird jedoch unterschiedlich beurteilt. Vor allem fünf Lösungsversuche wurden erwogen.

-
- 194) SCHENKE, aaO. 63f.67f.105ff; HAHN, aaO. 348.217f.212ff; KESSLER, Bedeutung, 243; JEREMIAS' Versuch, die Modifikation der Messiasvorstellung durch die Verbindung mit Menschensohn- und Leidensanschauungen in der jüdischen Tradition zu erklären, wurden vor allem von RESE, aaO. 21-41 widerlegt. Zum Problem vgl. auch KRAMER, Christos, z.St. und BERGER, ZThK 71,1974,1-30; NEUGEBAUER, aaO. 81ff.
- 195) HAHN, Hoheitstitel, 175.174-176.226-230.170ff (Kritik an HAHN bei BERGER, NTS 20,1973,1f); anders SCHWEIZER, Erniedrigung, 17f: nach Mk "begrüßt Jesus das Petrusbekenntnis ja nicht, weist es freilich auch nicht direkt zurück, verhält sich aber sehr zurückhaltend und verbietet den Jüngern davon zu reden". (18); kritisch gegen HAHN auch GOPPELT, aaO. 218.

7.2.1 Der Messias als leidender Gerechter (SCHENKE)

SCHENKE sieht in der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen den Grund zur "sicheren Gewissheit, dass sich im Kreuzesgeschehen der Wille Gottes vollzogen und Gott selbst sich zu seinem Messias bekannt hat."¹⁹⁶ Diesen Gotteswillen hätten die Jünger in den Schriften des AT bestätigt gesehen. In der Vorstellungstradition vom Leiden des Gerechten (die sich speziell im leidenden Gottesknecht — allerdings ohne Sühnegedanke — typisierte) habe darauf die christliche Schriftinterpretation das Grundgesetz des Leidens aller Gerechten gefunden und auf den Messias — als den Gerechten schlechthin — angewandt. Mit Hilfe dieser Schriftreflexion sei die königlich-politische Messiaserwartung durch die Vorstellung vom Leiden des Gerechten umgeformt, in apologetischer Tendenz in der aktuellen Kontroverse mit dem Judentum verwendet und polemisch ausgestaltet worden. Das Bekenntnis, dass gerade der gekreuzigte Jesus von Gott als der die Verheissung der Schrift erfüllende Messias erwiesen wurde und somit die aufgrund der Schrift begründete jüdische Polemik (Blasphemie eines gekreuzigten Messias) mit der Schrift widerlegt wurde (auch ohne ausdrücklichen Schriftbeweis), diene aber nicht nur der Apologetik und Polemik (Mitschuld des hohen Rates am Tod Jesu Mk 14,53-15,47), sondern — und wohl primär — der theologischen Ueberwindung des Anstosses für die Gemeinde. SCHENKE sieht die eigentliche Leistung der Passionsgeschichte gerade in der Verbindung der alttestamentlich-geprägten und apokalyptisch ausgebildeten passio-iusti-Vorstellung "mit der jüdischen Messiasdogmatik" die ihrerseits durch den historischen Tatbestand der Kreuzigung Jesu als Messiasprätext vorgegeben war. Die nachösterliche Gemeinde verstand sich in diesem paradoxen "sub contrario" als "Gemeinde des Gekreuzigten selbst seinem Schicksal unterworfen und unter das Los aller Gerech-

196) SCHENKE, aaO. 64.

ten gestellt." ¹⁹⁷ Theologische Reflexion, apologetische Begründung und antijüdische Polemik bestimmten auch die frühe, vormarkinische Redaktion des ursprünglichen Passionsberichtes (von SCHENKE in den Kreisen der Jerusalemer Hellenisten angenommen) und führten in Mk 14, 62 zur Verbindung des Bekenntnisses zum gekreuzigten Messias mit der Vorstellung des (zu Gott erhöhten und "von dort her als solcher in Erscheinung" tretenden) Menschensohnes; in Mk 14,57-59;15,29b zur Aufnahme des polemischen Tempelwortes, und zur Entlastung des Pilatus in Mk 15,6-15a. ¹⁹⁸ Die geprägte Vorstellungstradition vom Leiden des Gerechten bildete so den Hintergrund für die Aussage, dass auch Jesus — als Messias Gottes — unter der göttlichen Notwendigkeit des Leidens steht, dh. dass Leiden und Kreuzigung kein Gegenargument gegen seine Messianität sein können: "Das geschieht mit deutlicher apologetischer Tendenz. Die Gemeinde hält gegenüber der Polemik und Ablehnung des Judentums an der Messianität Jesu fest. Dazu bedient sie sich der geprägten Vorstellung vom 'leidenden Gerechten'." ¹⁹⁹

7.2.2 Der Kreuzestitulus als Ausgangspunkt für die Vorstellung vom gekreuzigten Messias (DAHL)

Die mit dem Motiv vom Leiden des Gerechten verbundene (und dadurch gegenüber jüdischen Messiaserwartungen völlig neue) "Messiasdogmatik" (SCHENKE) der christlichen Gemeinde hat nach häufig vertretener Ansicht ihre Wurzeln im historischen Tatbestand der Kreuzigung Jesu. So würde die christliche Aufnahme und Modifikation der Messiasvorstellung durch den Leidensgedanken auf den Prozess Jesu und auf seine Verurteilung als messianischer Prätendent (vgl. Mk 14,

197) SCHENKE, aaO. 107.vgl. 64-68.75f.105-110.139-145; vgl. HAHN, aaO. 178+A5.

198) aaO. 141-143.

199) aaO. 75.

61f; 15,2 und die Kombination von "Christos" und "König der Juden" Mk 15,32!) zurückgehen, wie der Kreuzestitulus Mk 15,26 nahelegt (anders BULTMANN, BERGER, NEUGEBAUER).²⁰⁰ Mit der Uebertragung des Messiasstitels (Mk 14,61 in der jüdisch-religiösen Form, Mk 15,2. 9.12.16ff.26.32 in der heidnisch-politischen Form der "interpretatio Romana") auf den Verurteilten und Gekreuzigten sei die jüdisch-königliche Messiaserwartung fundamental umgestaltet, ja, "geradezu auf den Kopf gestellt" worden (SCHENKE, ähnlich KRAMER, VIELHAUER). Derselbe Neuansatz eines "gekreuzigten Messias" (DAHL, SCHENKE) wird traditionsgeschichtlich deutlich sichtbar in den mit dem Christos-titel verbundenen Todesaussagen der frühen vorpaulinischen Formeln und Bekenntnisse.²⁰¹ Dass ausgerechnet dieser missverständliche Messiasbegriff im Kerygma und Bekenntnis als Prädikat mit dem Jesusnamen verbunden wurde, und zudem in der Passionstradition wurzelt, ist sehr unerwartet und eigentümlich und muss nach DAHL einen historischen Hintergrund haben: die Kreuzigung Jesu als "Messias".²⁰² Inhaltlich werden so Kreuzigung und Auferstehung Jesu entscheidend für einen radikal christianisierten Messiasbegriff.

7.2.3 Enteschatologisierung und Christianisierung (HAHN)

Anders beurteilt HAHN die Aufnahme der Messiasbezeichnung für Jesus und sieht sie in der — durch die palästinische Gemeinde vollzogenen — Gleichsetzung von königlichem Messias und eschatologischem

200) SCHENKE, aaO. 46.55ff.60ff; HAHN, aaO. 176; SCHNEIDER, Passion, 27; SCHWEIZER, Erniedrigung, 75; GOPPELT, Theologie, 217.

201) aaO. 63.62-64.139; KRAMER, Christos, 22f.34f; WENGST, aaO. 78ff.55ff; DAHL, Der gekreuzigte Messias, 156-163; BERGER, ZThK 71, 1974, 3; HAHN, aaO. 217f.178f; SCHWEIZER, Erniedrigung, 74f.

202) DAHL, aaO. 160-163.165f; vgl. auch HAHN, aaO. 178 (gegen BULTMANN, Synoptische Tradition, 293); BERGER, ZThK 71, 1974, 1ff; ders. NTS 17, 1970/1, 391ff.

Menschensohn im Verhör Mk 14,61f begründet. Jesu Messianität werde mit Hilfe der apokalyptischen Menschensohnvorstellung gedeutet und im Sinne einer proleptischen Aussage "ausschliesslich auf Jesu endzeitliches Wirken bei der Parusie bezogen".²⁰³ Deshalb sei auch die politisch-herrscherliche Funktion beibehalten: "eine eigentliche Umdeutung des jüdischen Messiasbegriffes hat noch nicht stattgefunden; selbst die Verkoppelung mit der Menschensohnvorstellung hat eine gewisse Vorgeschichte im Judentum".²⁰⁴ Entgegen der meist vertretenen Ansicht (neben SCHENKE auch HAENCHEN, WILCKENS, SCHWEIZER ua.), dass die Uebertragung des Messiasitels auf Jesus mit seinem Tod und seiner Auferstehung zusammenhängt, verneint HAHN: "Mit Ostern hat die Messianität Jesu zunächst nichts zu tun".²⁰⁵ Vielmehr sei — nach anfänglicher Zurückhaltung — eine apokalyptisch modifizierte Messiasvorstellung (in Verbindung mit Menschensohn) auf die mit der Parusie verbundene Heilshoffnung bezogen und erst sekundär — bei der Ausbildung der Erhöhungsvorstellung — auf den Auferstandenen übertragen worden. Bei dieser Enteschatologisierung sei der Gedanke der Königsherrschaft beibehalten und die messianischen Prädikate mit dem Kyriostitel verbunden worden. Kyriostitel und Erhöhungsvorstellung brachten nach HAHN erst die "Christianisierung" der Messianologie. Traditionsgeschichtlich handle es sich um ein "spezifisches Theologumenon der frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde".²⁰⁶ Die Verbindung von Christostitel und Passionstradition dagegen beurteilt HAHN als "völligen Neuan-satz", dem die Kreuzigung Jesu als "König der Juden" und der Gedanke der Schriftnotwendigkeit zugrunde liege (Nahtstelle sei 1Kor 15,3ff). In diese umgeformte Christosvorstellung seien in der

203) HAHN, aaO. 183.181-183+A1.128.

204) aaO. 183, vgl. 180.157.

205) aaO. 189, vgl. aber 179 A3 und SCHWEIZER, Erniedrigung, 64.74f; KRAMER, aaO. §8.

206) aaO. 180. vgl. 190-193.

frühen hellenistischen Gemeinde Elemente aus der Vorstellung vom eschatologischen Propheten aufgenommen und die titulare Christosbezeichnung auf den irdischen Jesus übertragen worden (bes. Wunderwirken, zB. Mt 11,2-6). Nur in der Passionstradition habe die Christoprädikation ihre Selbständigkeit bewahrt, sonst habe ihre dominierende Stellung zur Erstarrung im Eigennamen und zur Ablösung durch den Gottessohn Titel geführt.²⁰⁷

7.2.4 Jesus als der bevollmächtigte Endzeitprophet (BERGER)

Nach BERGER liegt der Ursprung der Christosbezeichnung in der jüdischen Tradition des prophetischen Gesalbten. Dass der Christostitel besonders in Aussagen über Tod und Auferstehung Jesu begegnet, hat nach BERGER seinen Grund darin, "dass die Aussage über die Auferstehung Jesu in einer Tradition über Martyrium und Auferweckung von Propheten beheimatet ist", deren Hintergrund "Martyreraussagen, Auslegung von Dan VII und die Tradition vom endzeitlichen Widersacher" bilden. Darin ist die geistgewirkte Auferstehung Legitimation der Lehre des geistgesalbten Propheten.²⁰⁸ BERGER versteht diese prophetische Christostradition als eigenständige Messiasvorstellung, die auch den Tod des Messias in das Geschick des geistgesalbten Propheten der Endzeit zu integrieren vermochte (damit erübrigt sich für BERGER die Hypothese einer Kombination von nationaler Messiasvorstellung und Anschauung vom leidenden Menschensohn).²⁰⁹ Diese — mit der Davidsohntradition verbundene — Anschauung vom endzeitlichen Propheten ist weisheitlicher Herkunft und gekennzeichnet durch die Frage nach der Legitimation, dh. nach dem Geist des Propheten.

207) HAHN, aaO. 217ff.197ff.218-225; DAHL, aaO. 160ff. (bes. 163).

208) BERGER, NTS 17,1970/1,399+A1. vgl. 397ff; ders., NTS 20,1973, 27f.

209) ders., NTS 17,400.399. vgl. 424f; ebenso NTS 20,2 (gegen HAHN, VIELHAUER, KRAMER).

Der wirklich von Gott her Bevollmächtigte erweist sich gerade (im Gegensatz zu Falschpropheten und falschen Gesalbten) im Verzicht auf Selbstlegitimation (dh. in der Verweigerung des vorzeitigen Legitimationswunders); in Niedrigkeit und Leiden als Weiser, Gerechter und Gottessohn. Diese weisheitliche Konzeption sieht BERGER in Mt 11-12 (Davidsohnfrage, Beelzebulvorwurf, Jonazeichen), in den synoptischen Versuchungsgeschichten Mt 4,3.6 parr (Verweigerung des Wunders, Berufung auf die Schrift), im Tempelwort Mk 13,2; 15,29 (destruktive Vollmacht des prophetischen Wortes, weisheitlich-salomonische Funktion des Tempelbaus) und in der Versuchung zur Selbstrettung am Kreuz Mk 15,31f parr (mit der Forderung nach Selbststrettung als Erweis pneumatisch-prophetischer Vollmacht und des Königtums). Nach BERGER ist die Herkunft dieser Vorstellung inhaltlich in den Anschauungen von Weish 2-5 zu suchen, wo der mit der Gottessohnschaft des Weisen verbundene Anspruch der Gotteserkenntnis bestritten wird und dies zur Tötung des Weisen führt, um alles auf die Probe zu stellen. Weisheitliche Tradition (durch Erkenntnis bestimmtes Vater - Sohnverhältnis) und Prophetentradition (Weish 7,27: Propheten besitzen Weisheit) sind in Weish verbunden und berühren sich auch mit Elementen der Märtyrerliteratur (Bewährungsleiden als Vorbedingung der Herrschaft). Bis in die sprachliche Gestalt hinein stimmen die synoptischen Texte mit dieser Vorstellung überein.²¹⁰ In der augenscheinlichen Diskrepanz zwischen Vollmachtsanspruch Jesu und Unfähigkeit zur Rettung liegt nach BERGER der Grund zur Verurteilung Jesu als Pseudoprophet oder Antichrist. Dies erkläre auch den Vorwurf der "Blasphemie" Mk 14,64, der für den jüdischen Messiasanspruch nicht gerechtfertigt wäre. Für die Jünger dagegen sind Antwortverweigerung und das Bekenntnis Jesu (Mk 14,61-63 mit

210) BERGER, NTS 20,3-13.15-18.33f.36; ders., ZThK 71,21.1ff.11ff: BERGER verweist vor allem auf die Parallelaussagen "wenn... du Gottes Sohn bist... (bzw. König der Juden, der Christos)" + Imperativ.

Gerichtsdrohung für die Gegner) gerade Bekräftigung seines wahren Anspruchs²¹¹, der eindeutig in der Auferweckung beglaubigt wird (vgl. Weish 5: Rechtfertigung nach dem Tod!). Auch die Kreuzesinschrift (Mk 15,26) ist nach BERGER in diesem prophetischen Horizont als Anklage der mangelnden Vollmacht zu deuten und nicht — wie HAHN annahm — historischer Anlass einer Christianisierung des Messiasstitels.²¹² Im Horizont der weisheitlichen Legitimationsfrage stehen auch jene traditionellen vormarkinischen Christosaussagen, die von Markus mit "Sohn Gottes" interpretiert werden (Christos: Mk 1,1; 9,41; 12,35; Sohn Gottes: Mk 14,61; 15,32.39; vgl. Mk 8,29 par Mt 16,16) und die richtiger als markinisches "Geheimnis der Gottessohnschaft" (denn als "Messiasgeheimnis") zu umschreiben wären.²¹³ Dass Jesus erst im Prozess "König der Juden" (par zu "Sohn Gottes" in Mk 15) genannt wird, erklärt BERGER mit Parallelen aus jüdischen Märtyrerberichten (Makk.bücher), wo erst in der Konfrontation des Märtyrers mit der Obrigkeit die "Stunde der Wahrheit" kommt, wo vom wahren Königtum gesprochen werden kann. In Weish 2-5 (mit den Elementen "Sohn Gottes", weisheitliche Gotteserkenntnis, Gegnerschaft, Leiden, legitimierende Verherrlichung durch Gott) ist die umfassendere Vorstellung von der Errettung des Gerechten aus der Hand der Feinde deutlich erkennbar auf den Weisen übertragen. BERGER betont besonders das Element der Uebergabe des Königtums an den Gerechten nach seinem Tod durch Gott oder die Weisheit: Spr 8,15

211) BERGER, NTS 20,18-22; anders TOEDT, Menschensohn, 36f+A18: die Drohung ist nicht übernommen aus Ps 110,1! Nach BERGER wird in Mk 14,61 "Sohn des Hochgelobten" (par dazu "Kraft" für Gott!) als Umschreibung gewählt, um eine Lästerung des — im bevollmächtigten Repräsentanten Gottes anwesenden — Pneumas durch fälschliche Zu- oder Absprechung der Gottessohnschaft zu vermeiden (ZThK 71,1974,25 A41.15-24).

212) ders., NTS 20,25 + A94; gegen HAHN, aaO. 217f.

213) ders., ZThK 71,13+A19.14-16. Die Wichtigkeit der Legitimation zeigt deutlich Mt 12: das Wunder kann entweder aus der Davidsohnschaft oder aus Zauberei stammen (vgl. auch 22f).

1Hen 51,3 und die Beauftragung mit dem Gericht über die Verfolger als mögliche Ansatzpunkte für messianische Traditionen.²¹⁴ Auf den Traditionshintergrund vom Leiden des Gerechten weist nach BERGER auch die "Delegierbarkeit" der Gerichtsvollmacht auf einen weiteren Kreis "Gerechter" in Lk 22,28-30 Mt 19,28 Apk 2. Auch die enge Verwandtschaft "mit apokalyptischen Aussagen über prophetische Verkündiger, die zum Gericht als Ankläger oder Zeugen wieder scheinen werden" (etwa Apk 11,3-13; Jub 31,15) und die spätere Annäherung von Menschensohn und Messias (als künftiger Richter dargestellt) in den Interpretationen von Dan 7 sei auffällig.²¹⁵ Da "Gesalbtheit" durch den Geist nicht nur die königlich-davidische Messiasvorstellung (davidischer König mit Wundervollmacht, Heilungsvollmacht, Weisheit und vollmächtiger Verkündigung), sondern auch die weisheitliche Gottessohntradition (Weish 2-5 mit Verfolgung und Verurteilung des Gerechten, Verherrlichung durch Gott, Gerichts- oder Zeugenfunktion an den Verfolgern) kennzeichnete, legt sich nahe, die neutestamentliche Christosbezeichnung auf diese prophetisch-weisheitliche Vorstellung von der pneumatischen Bevollmächtigung zurückzuführen und nicht auf die Synthese von politisch-nationaler Messiaserwartung mit der Menschensohntradition und ihrer allmählichen "Enteschatologisierung" (HAHN) oder die Historizität der Kreuzesinschrift bei Markus (KRAMER, DAHL, SCHNEIDER, SCHENKE, HAHN). Diese weisheitliche Christostradition wäre nach BERGER als weisheitliche Variante der allgemeinen Vorstellung von der Errettung des Gerechten mit apokalyptischen Elementen zu beurteilen.²¹⁶

214) BERGER, ZThK 71,14-19.19 A35.

215) ders., ZThK 71,20f.20 A37.

216) ders., ZThK 71, 15-24.1ff; ders., NTS 20,1f.

7.2.5 Messianologische Menschensohn-Davidsohn-Alternative (NEUGEBAUER)

NEUGEBAUER schliesslich sieht die Verurteilung Jesu zum Tod durch das Synhedrion als Antwort auf die provozierende Davidsohnfrage Jesu (Mk 12,35-37 parr), die die jüdische Auffassung der genealogisch und eschatologisch geprägten Davidsohnschaft des Messias mit der Bezugnahme auf Ps 110,1 in Frage stellt. In dieser Infragestellung lag das Provozierende nach NEUGEBAUER in der Verbindung von Ps 110,1 mit Dan 7,13 (Verhör), dh. aber in der messianologischen Gegenüberstellung von Davidsohn und Menschensohn, was einen "Umbruch der Messianologie als solcher" bedeutete. Die tödliche Provokation lag dann darin, dass mit dem Menschensohn im Gegensatz zum Davidsohnmessias jene Gestalt bezeichnet wurde, an die allein "im Bereich jüdischer Hoffnung das göttliche Gericht delegiert werden kann" und deren Würde nahe "an das heranreicht, was Gott selbst ist".²¹⁷ Mit der Menschensohnhoffnung sei eine Distanzierung von der — mit der Davidsohnmessianologie verbundenen — Erwartung "einer Ueberhöhung des Davidischen Grossreiches" und der "Uebernahme der Weltherrschaft durch die Juden", aber auch von der Bindung an die Autorität des Mose impliziert gewesen. Der Menschensohn (als neuer, letzter Mensch, als homo redivivus oder eschatologischer Adam) habe nach hebräischem "Sohn"-Verständnis als endzeitliche Entsprechung zum urzeitlichen Menschen eine Autorität über jener des Mose und damit eine messianologische Freiheit, die dem Davidsohn(messias) nicht eignete.²¹⁸ Aus dieser endzeitlichen Entsprechung zum urzeit-

217) NEUGEBAUER, NTS 21,1974,81-89.102; vgl. auch TOEDT, aaO. 36; GOPPELT, aaO. 216: "Diese Fragestellung entspricht jedoch der Christologie der palästinischen Urgemeinde, nicht der Situation Jesu".

218) NEUGEBAUER, aaO. 91-97: "wurzelt für den Juden Superiorität in Priorität, so ist der Sabbat deswegen dem Menschen nachgeordnet, weil Adam vor der Konstituierung des Sabbats erschaffen wurde... der Mensch hat die Priorität und infolgedessen der Menschensohn die Superiorität". (aaO.95); zum hebräischen Sohnverständnis vgl. auch BERGER, NTS 20,4ff; GOPPELT, aaO. 215f.

lichen Menschen erklärt sich die Freiheit Jesu dem Sabbat gegenüber. Der entscheidende Anstoss für das Synhedrion lag daher in Jesu Vollmachts- und Freiheitsanspruch als Menschensohn, aber auch in seiner Abgrenzung gegen ein davidisch-messianisches Grossreich "das kommende Reich — es ist das Reich Gottes — bleibt der Stunde des Vaters vorbehalten" und bedeutet nicht nur Machtwechsel innerhalb der Welt.²¹⁹ Der Menschensohn ist aber nicht nur mit dem kommenden Reich Gottes und dem Weltgericht verbunden, sondern auch mit dem Menschenelend wie Mt 25,31ff zeigt: "In der Bildrede vom Weltgericht ist der in Herrlichkeit universale Menschensohn retrospektiv der in Niedrigkeit universale Menschensohn."²²⁰ Die auf den Menschensohn hinzielende Davidsohnfrage Jesu findet nach NEUGEBAUER eine Parallele in der Verkündigung des Täuflers vom "Kommenden" mit derselben Differenz zur messianischen Davidsohnhoffnung. In der selbstverständlichen Folge Täufer-Menschensohn (Mt 11,16-19 par) und im Gegensatz beider zu dieser Generation sieht NEUGEBAUER ein Indiz für die messianologische Bindung Jesu an den Täufer. Diesen aber hatte das Judentum mit seiner Messianologie vom Kommenden (der an Gottes Stelle das Gericht vollzieht) bereits abgelehnt.²²¹ Die Täufermessianologie ebnete durch ihr Interesse an der Person des Kommenden die Verbindung von eschatologischem Heilsgut und messianischer Heilsperson und ermöglichte eine (in der Rede vom Davidsohn unvorstellbare) Freiheit der Messianologie Jesu, die in den Leidensansagen messianische Notwendigkeit mit messianologischer Freiheit verband und damit das Todesurteil provozierte (Mk 14,61ff).

219) NEUGEBAUER, aaO. 99.

220) aaO. 101.

221) aaO. 106-108. Dieselbe Ablehnung der Täufermessianologie äussert sich nach NEUGEBAUER auch im jüdischen Prinzip der Schriftbegrenzung, die um 100 n. Ch. in Esra den letzten Propheten sah, was eine antichristliche Akzentsetzung bedeute. In der Argumentation gegen die jüdischen Gegner konnte sich Jesus darum nicht auf den Täufer, sondern allein auf die Schrift berufen; vgl. auch GOPPELT, Theologie, 213.

Jesu Davidsohnfrage (mit der impliziten Distanzierung) bereitete so Todesurteil und Passionsgeschichte vor. Dass aus Jesu Antwort vor dem Synhedrion Gotteslästerung gehört wurde, liegt nach NEUGEBAUER daran, dass Jesus mit der Menschensohnaussage eine messianische (dh. christologische, auf seine Person hinweisende) und messianologische Antwort gibt, die von den Richtern als "Pseudomessianität im Kontext einer Pseudomessianologie, in der der Menschensohn an Macht und Würde teilhat, indem er an Gottes rechter Seite sitzt", interpretiert wird. Die offensichtliche Machtlosigkeit Jesu bei gleichzeitigem Gebrauch von Ps 110,1 und der messianischen Personalisierung des eschatologischen Heils (bzw. Unheils) mit dem Menschensohnhinweis, die die Anklage der Gotteslästerung hervorruft, zeige, dass das Synhedrion die Messianologie Jesu messianisch versteht, dh. den "Menschensohn" auf ihn bezieht.²²²

7.3 Der gekreuzigte Messias im Passionsbericht

Ausgehend vom auffälligen Tatbestand der urchristlichen Verkündigung vom gekreuzigten Messias (Christos) und von der in sehr alter Tradition wurzelnden Kreuzesinschrift (König der Juden), sowie der merkwürdigen Erscheinung, dass "Christos" als einziges Hoheitsprädikat mit dem Jesusnamen verbunden wurde, versuchte die Forschung, seit A. SCHWEITZERS Frage nach der Messianität Jesu angesichts seines nichtmessianischen Wirkens, die Deutung der Passion Jesu als messianisches Geschehen (Credoformeln) zu erklären.

a) Eine grosse Anzahl von Forschern sieht — wie DAHL — den Grund zur Uebertragung des Messiasititels auf den Gekreuzigten im traditionell fest verankerten, alten, politisch klingenden Motiv der Kreuzi-

222) NEUGEBAUER, aaO. 107.106.84ff.94ff.104ff; auch BERGER, ZThK 71, 4ff.14f; vgl. TOEDT, Menschensohn, 36f.

gung Jesu als "König der Juden" (Mk 15,26.2.9.12.16ff.32 aber auch Joh 18,33ff; 19,1-3.12-15.19-22), wobei die Bedeutung von "König der Juden" entweder im Sinne der davidisch-königlichen Messianität oder des Falschpropheten erklärt wird.²²³ Allerdings muss dann eine radikale Christianisierung des jüdischen Messiasbegriffes angenommen werden (vgl. HAHN, DAHL, KRAMER, VIELHAUER). Diesen Umformungsprozess versucht HAHN mit der Anwendung der königlichen Messiasvorstellung auf Jesu zukünftige Funktion (palästinische Gemeinde) und ihrer Uebertragung auf den irdischen Jesus im Zuge einer "Enteschatologisierung" (ähnlich dem von ihm und TOEDT postulierten Umformungsprozess der Menschensohnerwartung) zu erklären. Dagegen wendet vor allem BERGER ein, dass HAHNS "Schema der allmählichen Uebertragung der Titel auf den Irdischen" und das Postulat der "Enteschatologisierung" den historischen Nachweis einer solchen Uebertragung nicht erbringe; zudem sei in so kurzer Zeit eine "Synthese aus so weit auseinanderliegenden Begriffen wie 'nationaler Messias' und 'leidender Menschensohn'...fragwürdig".²²⁴

b) BERGER geht daher in seiner Erklärung nicht von der These der Hinrichtung Jesu als Messiasprätendent bzw. von der Kreuzesinschrift aus, sondern von der inhaltlichen Bestimmung der Messias-Christos-aussagen im prophetisch-weisheitlichen Verständnis des Gesalbtheits. Hier liege eine eigenständige, jüdische Messiasvorstellung vor, die von der Frage nach der Legitimität des geistgesalbten, endzeitlichen Propheten und seiner Verkündigung bestimmt sei. Sie vermochte auch Leidens- und Niedrigkeitsaussagen aufzunehmen, weil der wirkliche Prophet und Weise (im Gegensatz zum Pseudopropheten) gerade im Verzicht auf Selbstlegitimation, in Leiden und Märtyrertod seine Legitimation Gott überlässt (ähnlich dem Gerechten in Weish 2-5). Die offensichtliche Diskrepanz "zwischen Anspruch und Unfähigkeit" Jesu

223) Vgl. DAHL, aaO. 158.

224) BERGER, NTS 20, 1973, 1f. 18-20.

spreche jedoch nach Meinung des Synhedrions für blasphemische Usurpation der Vollmacht als Prophet und bewirke die Verurteilung als Falschprophet. BERGERS These hat gegenüber jener HAHNS den Vorteil, dass sie auf eine christliche Umprägung des jüdischen Massiasverständnisses verzichten kann, die Verbindung von Christosbezeichnung und Leidensaussagen mit prophetisch-weisheitlichen Traditionen einsichtig machen und die umstrittene Frage nach der Historizität des Kreuzestitulus bei Mk offen lassen kann. Diesen — auf den ersten Blick bestechenden — Argumenten steht allerdings problematisch gegenüber, dass BERGER zur Stützung seiner These auf meist sehr späte, nachneutestamentliche jüdische Belege verweist — wie schon STUHLMACHER in anderem Zusammenhang kritisch bemerkte²²⁵ — und die Kombination sehr verschiedenartiger Elemente (aus den Vorstellungen vom dt-jes Propheten, vom Leiden des Gerechten, aus Märtyrertraditionen, aus Weisheitstradition, aus Danielinterpretationen und der Idee des eschatologischen Widersachers) annehmen muss. Wenn er auch für Jesus einen Blasphemievorwurf an das Synhedrion (indem er in Mk 14,62f mit dem Menschensohnwort "seine Gegner als dem Gericht verfallen" erkläre) postuliert, so dürfte dies eine Konstruktion aus seiner Hypothese vom endzeitlichen Widersacher als Antifigur sein, da (wie TOEDT bemerkte) das Moment der Drohung gegen die Richter Jesu in Ps 110,1 gerade fehlt und nicht der ganze Psalm mit der Vernichtung der Feinde vorausgesetzt werden dürfe. Nur die traditionelle Vorstellung der Herscherstellung des Menschensohnes und seiner Mitregentschaft mit Gott seien darin impliziert.²²⁶

c) NEUGEBAUER setzt den messianologischen Umbruch bei Jesus selbst und seiner Distanzierung von der politischen Davidsohnmessianologie an. Diese Distanzierung erfolge aus einer mit der Menschensohnvor-

225) STUHLMACHER, ThQ 153, 1973, 246; vgl. auch die Kritik von STECK am ähnlichen Vorgehen von WILCKENS (Geschick, 240ff).

226) TOEDT, Menschensohn, 36f A18.

stellung verbundenen "messianologischen" Freiheit im Horizont der Täuferverkündigung vom kommenden Feuerrichter. Nach NEUGEBAUER lag der Anstoss für das Synhedrion in der "pseudomessianologischen" Lösung aus der Bindung der Mosetora mit der Berufung auf den reichenden Menschensohn und seine nahe an Gottes Würde reichende Hoheit (Gericht!).²²⁷

d) Wie DAHL, HAHN, NEUGEBAUER ua. nimmt auch SCHENKE eine grundlegende Umgestaltung des Messiaserwartung durch die Anwendung auf den Verurteilten und Gekreuzigten an, erklärt sie aber aus der Verbindung mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten (dh. jener Vorstellung, die die Gestaltung der Passionsgeschichte entscheidend prägte) und deren Schriftbezug. Im Sinne des "Dogmas" (RUPPERT) vom Leiden des Gerechten, hat auch der Messias als Gerechter schlechthin das in den Schriften verbürgte Geschick aller Gerechten in Israel zu bestehen. Daher habe die Urgemeinde im Leiden und Sterben Jesu nicht die Widerlegung seiner Messianität, sondern die paradoxe Bestätigung derselben mittels der Korrektur einer falschen politischen Heilserwartung gesehen. Für SCHENKE scheint die Verurteilung Jesu als "politisch gefährlicher Messiasprätendent" historisch wahrscheinlich. Hingegen beurteilt er den Blasphemievorwurf des Hohepriesters Mk 14,62 als Ausdruck christlicher Reflexion und anti-jüdischer Polemik in der jüdisch-christlichen Kontroverse (aufgrund der Schrift!) um Jesu Messianität: "Hier wird neue, unerhörte Theologie getrieben".²²⁸ Gerade aus der Verbindung von Messiasvorstel-

227) Vgl. dazu GOPPELT, Theologie, 216: die Davidsohnfrage passe eher in die "Christologie der palästinischen Urgemeinde" als in die Situation Jesu.

228) SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 139.67.105ff.139ff. Mit einigen kritischen Korrekturen bezieht sich SCHENKE auf die Thesen von SCHWEIZER und RUPPERT, vgl. 70-76. Ein apologetisches Interesse im Schriftbezug nimmt auch LINDARS, Passion Apologetic, 80ff.90ff, an; gegen die Historizität des Blasphemievorwurfs vgl. auch TOEDT, aaO. 33f.

lung und Tradition vom Leiden des Gerechten gewinne diese Theologie vom gekreuzigten Messias ihre argumentative Kraft. Auch hier erweist sich die Vorstellung vom Leiden des Gerechten als grundlegende Deutungskategorie für die Passion Jesu und als gestaltgebender Horizont für kühne kerygmatische und apologetische Transformationen in der christlichen Theologie.

C) DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER VORSTELLUNG VOM LEIDEN DES GERECHTEN FÜR DIE INTERPRETATION DES TODES JESU

8. DAS LEIDEN DES GERECHTEN ALS THEOLOGISCHES DEUTUNGS- MOTIV FÜR DIE PASSION JESU

8.1 Das Verhältnis zur Leidenssituation Israels

Die Darstellung der Passion Jesu in den Farben der Leidenspsalmen und mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten stellt Jesu letzte Tage, aber auch retrospektiv sein ganzes Leben und Wirken, in den Leidensweg seines Volkes hinein.

a) Mit der Aussage vom Leiden des Gerechten klingt der Erfahrungshorizont Israels an: die uralte Not von der äusseren Bedrängnis durch Feindbedrohung und -verfolgung, durch Verleumdung und Verachtung, durch ungerechte Anklage und Rechtsunsicherheit, und die dadurch verursachte innere Anfechtung des Gottesglaubens der Frommen durch die Erfahrung der Gottverlassenheit und der Infragestellung ihrer "Gerechtigkeit" durch die Feinde. Das grundlegende Leidensproblem Israels vom Leiden des Frommen angesichts des Wohlergehens der Gottlosen war auch den Jüngern Jesu zur Bedrängnis geworden. Wie aber Israel in einem unerhörten theologischen Ringen und in einer langen Geschichte dieses Skandalon bis zur letzten Konsequenz des Märtyrertodes durchdachte und die ursprüngliche Hoffnung auf Erret-

tung vor dem Tode durch Gott vor allem mit Hilfe apokalyptischer Theologie (Aktualisierung von Jes 53 in Weish 2-5) zur Erwartung einer Verherrlichung des Gerechten nach dem Tod aufbrach, ja, im Leiden schliesslich das Zeichen göttlicher Erwählung erblickte (sy Bar 52,6f), so konnte die Gemeinde in Jesu Passion aufgrund der Osterereignisse den Weg des israelitischen Frommen bzw. Gerechten sehen. Dass die Verfolgung des Frommen aufgrund seiner Jahwetreue (dh. seines Verhältnisses zum Gesetz) erfolgte, machte ihn gerade als Glied seines Volkes zur "urbildlichen Gestalt" Israels, machte seine Erfahrung der Gottverlassenheit zum "Urleiden" (GESE), aber auch seine Hoffnung auf Errettung durch Jahwe zur paradigmatischen Erwartung: der so Leidende weiss um das Eingreifen Gottes für ihn, das in der Verfolgungsleidens- und Märtyrertheologie als Einbruch eschatologischer Erlösung, Auferstehung und Verherrlichung nach dem Tod verkündet wird. Hier lagen für die frühe Gemeinde durchaus Elemente vor, die Jesu Geschick für jüdische Hörer einsichtig machen konnten. Dass allerdings die letzte Konsequenz der apokalyptischen Theologie in den verhaltenen Anklängen an die Leidenspsalmen im ältesten, vormarkinischen Passionsbericht (aber auch den späteren Redaktionen) nicht gezogen wurde, mag einerseits daran liegen, dass apokalyptische Deutungen vom Leiden des Gerechten auf geschlossene esoterische Kreise beschränkt blieben (die syrische Baruchapokalypse ist wahrscheinlich nachneutestamentlich) oder in späten Texten des hellenistischen Judentums in weisheitlichem Kontext (Weish 2-5) überliefert wurden (was eine Kenntnis derselben für die älteste Gemeinde fraglich macht). Andererseits darf die Selbstverständlichkeit der Psalmenklänge und die Vertrautheit mit einem lebendigen Bild des leidenden Gerechten, der das "Urleiden" der Gottverlassenheit, der Verachtung, Verspottung und Einsamkeit erleidet²²⁹, nicht darüber hinweg-

229) Vgl. Ps 22,8 in Mk 15,24; Ps 22,2 in Mk 15,34.32 ua.; dazu vor allem GESE, Psalm 22 und das Neue Testament, 10.

täuschen, dass an einem entscheidenden Punkt Jesu "Urbildlichkeit" für jüdisches Verstehen in Frage gestellt war: an seiner Stellung zum Gesetz.²³⁰

b) Für die Jünger stand Jesus völlig in der Leidenssituation des jahwe-treuen Israeliten, der in Unterwerfung unter den Willen seines Gottes sein Leidensgeschick demütig auf sich nahm. Für die Aussenstehenden, die Gegner und Verfolger aber traf dieses Bild Jesu nicht zu. Ihnen musste in apologetischer und polemischer Verschärfung die sich im Schicksal dieses Gerechten vollziehende Scheidung mitten durch Israel verdeutlicht werden: Jesu Feinde sind nicht nur gottlose Heiden, sondern seine Volksgenossen selbst (Verleumder Mk 14,57f; Spötter Mk 15,29f;31f; Folterer Mk 14,65; Quäler Mk 15,23.36 sind Juden; allerdings werden auch die Jünger nicht geschont Mk 14,50.18-21!). Im Motiv der Finsternis (Mk 15,33) und des Zerreißens des Tempelvorhanges (Mk 15,38) beim Tod Jesu wird der Einbruch der Endzeit als Ende der alten Heilsordnung geschildert und die Verhörsszene Mk 14,53-65 mit ihrer Häufung christologischer Titel (Christos, Sohn des Hochgelobten, Menschensohn), dem Bekenntnis Jesu und dem Todesbeschluss wegen "Lästerung", sowie das Tempelwort Mk 15,29; 14,58 zeigen deutlich eine apologetisch-polemische Intention (SCHENKE, SCHNEIDER). Besonders augenfällig wird diese polemische Abgrenzung jedoch im vorlukanischen "Kontrastschema" der Petrusreden in der Apostelgeschichte, die terminologisch auch auffällige Uebereinstimmungen mit der polemisch verwendeten Prophetengeschicksaussage aufweisen. Im Passionsbericht kommt dieser Kontrast zum Leiden in der Auferstehungsaussage (entsprechend der Verherrlichung des leidenden Gerechten) allerdings nicht direkt zum Tragen: der apologetische Nachweis der Schriftgemässheit dieses Leidens dominiert (ob in den Psalmenanklängen auch implizit die Verherrlichung des leidenden Gerechten mitklingt, wie GESE und LINDARS postulieren,

230) Vgl. GOPPELT, Theologie, 239f; POPKES, Christus traditus, 236.

ist möglich, jedoch ungewiss; sicher aber folgt den Passionsgeschichten die Ostererzählung.²³¹⁾ In den Leidensansagen ist der Kontrast sekundär in der Auferstehungsaussage formuliert worden. Trotz der polemischen Gegenüberstellung von Tun der Menschen und Handeln Gottes (Apg: "ihr habt...Gott hat", Mk: ausliefern, töten...auferstehen), scheint aber der Bruch zwischen Christen und Juden noch nicht vollzogen zu sein (SCHENKE).

8.2 Die Erfüllung des Gotteswillens der Schrift

Durch die vormarkinische Tradition des Passionsberichtes und der Leidensansagen zieht sich wie ein roter Faden der Gedanke der Schrifterfüllung: Jesu Leiden und Sterben liegen in der im Willen Gottes begründeten heilsgeschichtlichen Notwendigkeit (ROLOFF) des Leidens (vgl. neben den Psalmenanklängen im Passionsbericht die Wendung "verworfen/verachtet werden" aus Ps 118,22 in Mk 8,31; 9,12 (12,10f) Apg 4,9-11).²³²

a) Bei dieser Schrifterfüllung handelt es sich nicht um eine apokalyptisch verstandene Notwendigkeit einer unaufhaltsamen "Katastrophe, die den Mechanismus der Endzeitereignisse auslöst", wie oft (im Anschluss an Dan 2,28 LXX) behauptet wurde,²³³ oder um ein unter dem göttlichen "Müssen" stehendes, unverständliches "grausig rätselhaftes Geschehen" (BULTMANN).²³⁴, sondern um eine von der Feind-

231) So SCHWEIZER, Erniedrigung, 57; kritisch dagegen RUPPERT, Der leidende Gerechte, 191ff; ders., Jesus, 73; vgl. auch GESE, aaO. 13ff.17; LINDARS, Passion Apologetic, 90; ROLOFF, Anfänge, 39f.

232) Vgl. TOEDT, aaO. 150-157; HAHN, aaO. 50ff; SCHWEIZER, Erniedrigung, 56 ua.

233) Vgl. dazu ROLOFF, Anfänge, 41; TOEDT, aaO. 155.174ff; aber auch BENNETT, "The Son of Man Must...", NovTest 17,1975,113ff.

234) BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 489 + A4; vgl. TOEDT, aaO. 76f.

schaft der Menschen her geschichtlich gegebene "Notwendigkeit" der Drangsale und Leiden der jahwetreuen Gerechten, in der die Verheissung verborgen lag, dass im vordergründigen Geschehen der Passion letztlich für die Gemeinde die hintergründige Anwesenheit Gottes, dh. "die Signatur des Handelns Gottes" in der äusseren Katastrophe erfahrbar wurde.²³⁵

b) Der Schrifthinweis in der Passionstradition will aber auch (ähnlich dem Kontrastschema in Apg die jüdisch-polemische Vereinnahmung der Schrift gegen den Gekreuzigten (wie das vermutlich ältester jüdischer Polemik entstammende Zitat aus Dtn 21,23 in Gal 3,13 zeigt) durch die Schrift widerlegen und aufweisen, dass "Jesus... in seinem Leiden dem Gott des Alten Testamentes begegnet und gleichsam in das vom Alten Testament vorgezeichnete Bild des um der Sache Gottes willen unschuldig Leidenden hineingerissen worden ist" (ROLOFF).²³⁶ Hier stellt sich Gott nicht nur hinter einen gesetzestreuen Gerechten, sondern zu einem vom Gesetz Verworfenen. Die Schriftgemässheit des Weges Jesu muss gegen die Schriftauslegung seiner Gegner (Kreuzigung als Gottesstrafe!) beansprucht werden, um den Glaubenden zu helfen, in Leiden und Tod Jesu weder Zufall noch Aergernis zu sehen.

8.3 Der ausgelieferte und leidende Menschensohn

Die Tradition vom Leiden des Gerechten konnte der urchristlichen Gemeinde Jesu Tod als das allen frommen Israeliten gemässe und in der Schrift begründete Geschick verstehbar machen, nicht aber Jesu einmalige Bedeutung und Würde zum Ausdruck bringen. Die Einzigartigkeit dieses leidenden Gerechten wurde mit der rätselhaft verhül-

235) ROLOFF, aaO. 41 + A2; vgl. TOEDT, aaO. 151.176f; HAHN, aaO. 50ff; auch MOLTSMANN, Leidensgeschichte, 21.

236) ROLOFF, aaO. 41. vgl. 40 A3; ähnlich SCHWEIZER, Erniedrigung, 59.

lenden Menschensohnbezeichnung umschrieben. Trotz aller Differenzen zwischen TOEDT und SCHWEIZER in Bezug auf die Echtheitsfrage der Menschensohnlogien, halten doch beide an einer im Leiden verborgenen, paradoxen Hoheit und Vollmacht fest, die mit "Menschensohn" ausgesagt und in der Auferstehung Jesu bestätigt wird.²³⁷ Als der mit allen Menschen solidarische und den Menschen wehrlos ausgelieferte und leidende Mensch schlechthin, ist dieser "Menschensohn" zugleich die das Gericht (als Zeuge oder Richter) und die Zukunft seiner Nachfolger und Gegner entscheidend bestimmende, endgültig letzte Gestalt vor dem Kommen des Gottesreiches selbst. Was mit alttestamentlichen oder apokalyptischen Deutekategorien (Ezechiel, Symbol des leidenden Israel in Dan 7, Gerichtszeuge und Weltenrichter) formuliert wurde, war die alle vorgegebenen Kategorien sprengende Einzigartigkeit dieses leidenden Gerechten Jesus, der "offenbar auf den hin, der er sein wird" lebte (MOLTMANN)²³⁸ und so als endzeitlicher Repräsentant Israels und der Menschheit die Zukunft seiner — in den gleichen Leidensweg hineingenommenen — Nachfolger, ja, aller Menschen, bestimmte (vgl. Verbindung von Leidenssagen und Nachfolgeworten). Jesus als der leidende und nach seinem Tod verherrlichte Menschensohn verkörpert aber auch in einzigartiger und endgültiger Weise die rätselhafte "Urbildlichkeit" des um seiner Gerechtigkeit willen verfolgten und von Gott rehabilitierten Volkes (Dan 7) und damit auch das tiefere Wesen des Menschseins überhaupt (vgl. Ps 8). "Jesus-Menschensohn, das heisst... Ecce Homo, sehet den wahren Menschen in einer unmenschlichen Welt. Jesus-Menschensohn, das heisst damit in eins auch: Ecce Deus, sehet den wahren Gott in einer Welt von Göttern und Dämonen".²³⁹ Jesus als Repräsentant Israels bedeutete für die Gemeinde auch: das Hineinge-

237) TOEDT, aaO. 202f; SCHWEIZER, aaO. 34ff.46; vgl. HOOKER, aaO. 10-30.

238) MOLTMANN, Leidensgeschichte, 19.

239) aaO., 20.

nommenwerden in seinen Leidensweg, aber ebenso das Eintreten in die Verheissung seiner Verherrlichung und Mitregentschaft mit dem Erhöhten (Mt 19,28; Lk 22,28-30).

8.4 Der gekreuzigte Messias

Die Verbindung der Christosbezeichnung mit Leidensaussagen in der vorpaulinischen Tradition, von Messiasfrage und Menschensohn im Verhör vor dem Hohenpriester (Mk 14,62ff), sowie die Kreuzigung Jesu als "König der Juden" (bzw. Israels, Mk 15,26.32), zeigt das schon im leidenden "Menschensohn" anklingende Paradoxon, dass diesem leidenden Gerechten Jesus einerseits die hoheitliche Würde alttestamentlicher Endzeitgestalten (Königlicher Messias, vollmächtiger, geistgesalbter Endzeitprophet) zuerkannt wurde (möglicherweise aufgrund historischer Ereignisse, wie der Titulus nahelegt), andererseits dieselbe Gemeinde vor dem Aergernis dieses Gekreuzigten die — alle Kategorien sprengende — Andersartigkeit dieses "gekreuzigten Messias" bezeugen musste. Angesichts dieses leidenden Gerechten schlechthin zeigt sich die Begrenztheit aller Hoheitstitel, wie die Häufung derselben im Verhör (Mk 14,62f) nahelegt. Auch von der Messiasbezeichnung gilt, was vom Menschensohnbegriff gesagt werden konnte: nicht die jüdische Vorstellung interpretiert Jesus, sondern der Gekreuzigte und Auferstandene interpretiert die vorgegebene Deutungsvorstellung neu.

8.5 Die Deutung des Todes Jesu selbst

Die Deutung der Passion und des Todes Jesu als Schicksal des leidenden Gerechten in Israel schreibt dem Tod keine soteriologische Bedeutung (im Sinne der Sühntodaussagen) zu, richtet sich aber auch nicht polemisch gegen Israel wie die "Unheilskonzeption" der deute-

ronomistischen Prophetenaussage. Vielmehr geht es in ihr um eine Sinngebung auf den Betroffenen (und die Mitbetroffenen) hin.

Mit der Betonung der Schriftgemässheit dieses Weges zum Kreuz in allen Psalmenanklängen und Hinweisen auf Schriftstellen wurde zum Ausdruck gebracht, dass dieses Sterben Jesu dem Willen Gottes entsprach. Das bedeutet aber: der in dieser Passion letztlich "Dahingebende", das Leiden Auslösende und Handelnde hinter allem menschlichen Agieren und Versagen ist Gott selbst (vgl. theologischer Passiv in Mk 9,31; 14,41!). Damit erhält diese Dahingabe des Menschensohnes in die Hände der Menschen, dieses von den Gegnern zugefügte Leiden, eine endzeitliche Notwendigkeit und Endgültigkeit.

Theologisch wurde die inhaltsschwere und fast anstössige Aussage gewagt, dass Jesus von Gott selbst preisgegeben wurde, dass der "eine, der wirklich um seines Eintretens für die Sache Gottes willen von den Menschen ausgestossen wurde, diese Ausstossung... als Preisgegebenwerden von Gott durchlitten" hat (GOPPELT). Diese letzte Tiefe der Passion Jesu trifft der Gebetsruf aus Ps 22 ("mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?") der wegen seiner Anstössigkeit von den späteren Redaktionen eliminiert wurde, mit aller Deutlichkeit. Dahingabe oder Preisgabe durch Gott besagt nach alttestamentlichem Verständnis einen Gerichtsakt, ist also "Ausdruck der göttlichen Ungnade über den Dahingegebenen" und betont eine "Totalität des Geschehens" (POPKES).²⁴⁰ Der Gekreuzigte war durch diese Preisgabe im wahrsten Sinn des Wortes ein Gott-verlassener (Mk 15,34), dessen Leben und Wirken damit elementar in Frage gestellt war. Mit dem Gericht über diesen leidenden Gerechten schlechthin war aber "die letzte böse Zeit heraufgeführt und zuende gebracht"

240) POPKES, Christus traditus, 23. vgl. 24ff. 154ff. 272f. 25: "Gott hat ihn aus seinem Schutz herausgestellt in die Gewalt feindlicher Mächte" (*παράδοσις* als Terminus bei Prozessen!) (aaO. 25. vgl. 183. 252ff); auch GOPPELT, Theologie, 275f; ROLOFF, Anfänge, 39f + A3.41.

(POPKES), dh. Finsternis und Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15, 33.38) markieren das definitive Ende des Aeons, aber damit auch den Anbruch der "Zeit" Gottes, der eschatologischen Wende: "Die Gemeinde redet im strengen Sinne theologisch vom Kreuz... Diese Aussageform war durch die atl.-jüdische Tradition in mannigfacher Weise vorbereitet. Vor allem spielte sie dort eine Rolle, wo sich der Fromme von Gott verlassen meinte, also bei der Frage des anscheinend unverdienten Leidens. Die Christen nahmen sie in voller Schärfe auf, und zwar ohne sie zu relativieren. Die Gemeinde konnte so verfahren ..., weil ihr gar nicht daran gelegen zu sein brauchte, den Kreuzestod zu relativieren; Gott hatte ja gezeigt, dass seine Macht gerade auch dem Tod überlegen war."²⁴¹ Die eigentümliche Interpretation der Gemeinde, dass das im Tod Jesu zutagetretende Gericht Gottes letztlich die sündhaften Menschen traf, denen er ausgeliefert worden war (POPKES), greift die jüdische Polemik aufgrund der Schrift (Dtn 21,23) auf, um sie gegen die Gegner selbst zu richten (vgl. ROLOFF).²⁴² Dennoch lässt die Todesdeutung — gerade der vormarkinischen Passionstradition — deutlich erkennen, welches Skandalon für die Gemeinde mit diesem Tod Jesu zu überwinden und aufzuarbeiten war: Gott verlässt diesen einzigartigen leidenden Gerechten, seine Feinde verachten und verspotten ihn, der Nothelfer Elia (Mk 15, 35f) greift nicht ein; und was noch schwerer wog: hier handelte es sich nicht um irgend einen Gerechten Israels, sondern um den Messias, den letzten endzeitlichen Repräsentanten Israels, den Menschensohn, auf den sie ihre Hoffnung der Erlösung des Volkes gesetzt hatten (vgl. Lk 24,21)! Eine Szene wie die in Getsemane (Mk 14,36 par) lässt noch deutlich erkennen, wie die Jünger Jesu Einwilligung in den Willen Gottes als Durchringen zu einem Ja empfanden. Dass er darin dem Gott des Alten Testaments begegnete und nicht einem blinden

241) POPKES, aaO. 272.

242) ROLOFF, aaO. 40 + A3.

Fatum unterworfen war, zeigt selbst noch der Ruf aus Ps 22 in Mk 15, 34 als Gebet an diesen Gott, der ihn preisgibt. "Jesus erschrickt vor dem nahenden gewaltsamen Ende (Mk 14,33f), weil es ihn aus einem Leben vor Gott und einem Wirken für ihn verstösst (vgl. Ps 90, 7). Er stirbt mit dem Gebetsruf aus Ps 22 (Mk 15,34 par Mt 27,46): Er sieht sich von Gott verlassen, gerichtet, und greift zugleich mit diesem Ruf, wie im Gethsemanegebet, nach ihm als dem Vater, dessen Wille letztlich Liebe ist." ²⁴³

Die vorpaulinische Tradition hat diese Einwilligung Jesu in seine Passion mit der gegenüber der Dahingabe-formel (reines Erleiden) aktiveren Selbsthingabe-formel (etwa Gal 1,4; 2,20) zum Ausdruck gebracht (POPKES). Die rein theologische und für Nichtjuden anstosserregende Dahingabeaussage wird zur christologischen Aussage der Selbsthingabe Jesu, "der Gerichtsgedanke wird vom Agape-Motiv abgelöst (Gal 2,20)", damit aber personalisiert und so eine soteriologische Deutung des Todes Jesu vorbereitet. ²⁴⁴

EXKURS: ZUSAMMENHÄNGE ZWISCHEN DEN MOTIVEN VOM PROPHETEN- GESCHICK UND VOM LEIDEN DES GERECHTEN

1. Auf den Zusammenbestand der beiden Vorstellungen im theologischen Rahmen des dtr Geschichtsbildes hatten sowohl STECK als auch RUPPERT aufmerksam gemacht.

Beziehungen zwischen beiden Vorstellungen liegen in Dan 11,33-35; 12,1-3 vor, wo das Geschick asidäischer Toralehrer (in einer aktualisierenden Deutung des Gottesknechtes von Jes 53 auf diese Märtyrer) als das des leidenden Gerechten interpretiert wurde, und zwar mit den Elementen der dtr Prophetengeschicksvorstellung. Bei diesen Weisen handelte es sich um Gesetzeslehrer, die um ihrer Verkündigung willen verfolgt wurden.

243) GOPPELT, aaO. 275f.

244) POPKES, aaO. 273.273ff.234ff.

Eine Weiterentwicklung der dtr Prophetengeschicksvorstellung im Sinne der Anschauung vom Leiden des Gerechten ergab sich als wahrscheinlich.

Ein Bezugspunkt dieser Verbindung liegt möglicherweise in 4Esr 7, 79; 8,56f vor, wo die dtr Tradition und ihre Zusammenschau von Ablehnung Gottes, Verwerfung des Gesetzes, Verfolgung der Frommen, in apokalyptische Bedrängnistradition aufgenommen wurde.²⁴⁵

In den jüdischen Schriften ist allerdings eine so deutliche Kombination wie in Lk 6,22f noch nicht bezeugt. Vermutlich ist diese Lücke darauf zurückzuführen, dass sich im hellenistischen Judentum die Tradition vom Leiden des Gerechten vom dtr Geschichtsbild (und seiner Prophetenaussage) weiterentwickelte, um sich im Sinn der Märtyrertheologie mehr und mehr auf den gewaltsamen Tod des Frommen zu konzentrieren, der ausdrücklich als stellvertretendes Sühneleiden für das Volk verstanden wurde (vgl. 4Makk 17,21f und die Rückbildung der dtr Prophetenaussage zugunsten der hellenistisch-jüdischen Leidenstradition in Jak 5,10!).²⁴⁶

2. Ueberblick über die beiden Traditionen:²⁴⁷

dtr Prophetenaussage

Motiv vom Leiden des Gerechten

Die theologischen Träger
des dtr Geschichtsbildes
wirken als Gesetzes- und
Umkehrprediger und erfahren
ein gewaltsames
Abweisungsgeschick.

Reflexion auf die Täter hin

Reflexion auf die Betroffenen hin

dtr Prophetenaussage

Vorstellung vom Leiden des
Gerechten

245) STECK, *Geschick*, 254-256. vgl. 254 A5. 208 A5. 155f A10; RUPPERT, *Der leidende Gerechte*, 55f. 66f. 90-95. 165.

246) STECK, aaO. 261 A2 (gegen SURKAU und SCHWEIZER sieht STECK diese Entwicklung noch nicht in 2Makk vollzogen); vgl. 257-260. 262f + A2.

247) Vgl. STECK, aaO. 20-26. 257-260; RUPPERT, *Jesus*, 16ff.

dtr Prophetenaussage

gewaltsames Tötungsgeschick
ist Ausdruck der Halsstarrig-
keit des Volkes Israel

Grund der Verfolgung ist die
prophetische Verkündigung (Um-
kehr- und Gesetzespredigt)

Täter ist das ungehorsame Israel
(generelle Aussage)

Das künftige Los der Propheten
wird nicht reflektiert, zentral
ist das Gericht für Israel

Funktion des Motivs: Gerichts-
ansage an Israel als Drohung
und Umkehrruf (polemische
Verwendung)

Motiv vom Leiden des Gerechten

Verfolgungsleiden ist Folge sei-
ner Gesetzestreue

Grund der Verfolgung ist das
Erwählungsbewusstsein des
Frommen (Gerechter)

Täter sind meist gesetzver-
achtende Heiden

Der Lohngedanke ist zentral
(Geschick- und Heilsaussage
verbunden), dem Lohn für die
Gerechten entspricht die Strafe
für die Sünder

Funktion des Motivs: Trostzu-
sage für angefochtene und ver-
folgte Israeliten (heilsparäneti-
sche Verwendung)

Kombination jüdisch nicht
erhalten (ev. Dan 11? 4Esr
7?), dagegen in urchristli-
cher Tradition: Lk 6,22f Q;
ev. Mk 9,31; Jak 5,10.

3. Traditionsgeschichtliche Entwicklung der Vorstellungen:

Vorstufen 2Chr 36,14ff Jer
(Quelle C)

Geprägte Vorstellung: Neh 9,26;
Jub 1,12 (LAnt 23,7; 4Esr 7,130)

Vorstellung im NT: Lk 11,49-51
par Mt; Lk 13,34f par Mt; Lk 6,23;
Mk 12,1-12; 1Thess 2,14-16;
Apg 7,52.

Vorstufen Ps 18=2Sam 22, Ps 34;
Ps 37; 119 LXX, Jes 53, Dan 11,
33-35; 12,1-3

Geprägte Vorstellung: Weish 2,
12-20; 5,1-7; 4Makk 18,6b-19;
1Hen 92; 91,1-10.18f; 94-104;
4Esr 7-8; syr Bar 15,7f; 52,6f.

Vorstellung im NT: Passions-
bericht, Mk 8,31; 9,31; 10,33f
parr; Apg 2-5; Phil 2,6-11;
1Kor 15,3-5?

III. KAPITEL. SOTERIOLOGISCHE DEUTUNGEN DES TODES JESU

A) DIE PROBLEMATIK DER SOTERIOLOGISCHEN DEUTUNGEN DES TODES JESU

1. FORSCHUNGSUEBERSICHT

Ueberblickt man die Forschung der letzten 25 Jahre zu den soteriologischen Deutungen des Todes Jesu, fällt sofort auf, dass diese Interpretation bereits in den 30er Jahren innerhalb der Paulusforschung (zB. G. WIENCKE, Paulus über Jesu Tod, 1939) ausführlich erörtert wurde und vor allem bei der Frage nach dem Einfluss von Jes 53 auf das NT zur Sprache kam. Für die Untersuchung dieses religionsgeschichtlichen Einflusses von Jes 53 ist vor allem J. JEREMIAS zu nennen, der seine schon 1935 vertretenen Thesen (Die Abendmahlsworte Jesu, 1935, Ἀντὸς Ἰησοῦ - παῖς Ἰησοῦ, ZNW 34, 1935) durch die Diskussion modifiziert, immer wieder neu darstellte und die eminente Bedeutung dieses alttestamentlichen Kapitels betonte (Die Abendmahlsworte Jesu, ⁴1967; Das Lösegeld für Viele (Mk X.45), in: Judaica 3, 1947/48; später aufgenommen in: Abba, 1966; Zum Problem der Deutung von Jes 53 im palästinischen Spätjudentum, in: Fsch GOGUEL, 1950; παῖς Ἰησοῦ in: ThWNT V, 1954, und letztmals in seiner Neutestamentlichen Theologie I, 1971). In dieselbe Richtung gehen die Untersuchungen von H.W. WOLFF (Jesaja 53 im Urchristentum, 1942, ³1952) und Ch. MAURER (Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangelium, ZThK 50, 1953), E. FASCHER (Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht, 1958). Die Thesen von JEREMIAS wurden von dessem Schüler E. LOHSE in seiner Habilitationsschrift (Märtyrer und Gottesknecht, 1955, ¹1963) in einen breiteren Kontext jüdischer Sühnevorstellungen gestellt und

neu erhärtet. Mit der Untersuchung von LOHSE, sowie den Thesen von JEREMIAS setzte sich die Forschung in den letzten zwanzig Jahren immer wieder auseinander und modifizierte sie in einzelnen Bereichen.

a) Zu den jüdischen Voraussetzungen für das NT, wie sie LOHSE und JEREMIAS erarbeiteten, sind vor allem die Untersuchungen von H. HEGERMANN (Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, 1954), C. WESTERMANN (Das Buch Jesaja, ATD 19, 1966) und G. FOHRER (Das Alte Testament und das Thema "Christologie", EvTh 30, 1970) zu nennen. Kritisch gegen JEREMIAS' These einer vorchristlichen messianischen Interpretation von Jes 53 äusserte sich M. RESE (Ueberprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum, ZThK 60, 1963); ablehnend gegen einen Einfluss von Jes 53 überhaupt M.D. HOOKER (Jesus and the Servant, 1959), C.K. BARRETT (The Background of Mark 10,45, 1959) im Gegensatz zu B. LINDARS (New Testament Apologetic, 1961). Eine neue — sich von Lohse absetzende — Erklärung der Herkunft des Sühnetodgedankens für das NT versuchte neuerdings K. WENGST (Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972; =diss.theol. 1967).

b) Zur Frage der Verwendung von Jes 53 und zu den Ergebnissen von JEREMIAS für die Abendmahlstradition, die von LOHSE aufgenommen und teils modifiziert wurden, setzte die Kritik vor allem an der postulierten Kontinuität der messianischen Deutung vom Judentum bis zur Abendmahlstradition ein. An kritischen Auseinandersetzungen sind dazu zu nennen: E. SCHWEIZER (Das Abendmahl, eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?, ThZ 2, 1946; Das Herrenmahl im Neuen Testament, ein Forschungsbericht, ThLZ 10, 1954, 573-592; Abendmahl, in: RGG³ Vol 1, 1956, 10-22), H. SCHUERMANN (Der Einsetzungsbericht Lk xxii. 19-20, 1955; wieder neu vertreten in: Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und

verstanden?, in: Fsch SCHMID, 1973), auch der nicht als Auseinandersetzung, sondern neuer Deutungsversuch konzipierte Artikel von H. GESE (Psalm 22 und das Neue Testament, ZThK 1, 1968). Vor allem aber stehen die neueren Arbeiten von H. PATSCH (Abendmahl und historischer Jesus, 1972, diss.theol. 1969) und J. ROLOFF (Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu, NTS 19, 1972) in dieser Auseinandersetzung mit der von JEREMIAS und LOHSE bestimmten Forschungssituation.

c) Zu den religionsgeschichtlichen Einflüssen auf die vorpaulinische Formeltradition sind vor allem die Arbeiten von K. ROMANIUK (L'origine des Formules Pauliniennes 'le Christ s'est livré pour nous', 'le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous', NovTest V, 1962, diss.bibl.), W. POPKES (Christus traditus, 1967, diss.theol. 1965), H. KESSLER (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 1970, diss.theol. 1969), M. CHEVALLIER (La prédication de la croix dans le Nouveau Testament, 1970) und G. DELLING (Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, 1972) zu nennen. Zur sehr kontroversen Auslegung von Röm 3,24-26 sei neben LOHSE vor allem auf E. KAESEMANN (Zum Verständnis von Röm iii. 24-6, in: EVuB I 1960 = ZNW 43, 1950/1), L. MORRIS (The Meaning of *ἱλαστήριον* in Rom 3,25, NTS 2, 1955), G. HOWARD (Romans 3; 21-31 and the Inclusion of the Gentiles, HarvThR 63/2, 1970) und P. STUHLMACHER (Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: Jesus und Paulus, Fsch KUEMMEL, 1975) hingewiesen. Zur ebenfalls komplexen Forschungslage in 1Kor 15,3-5 kann auf die Analyse von H. CONZELMANN (Zur Analyse der Bekenntnisformel 1Kor XV.3-5, EvTh XXV, 1965) und die ausführliche Monographie von K. LEHMANN (Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Quaest.disp. 38, 1968, diss.theol. 1966/67) verwiesen werden, wo ausführliche Literaturhinweise vorliegen. Zur Frage von Röm 8,32 ist (neben den im IV. Kapitel erwähnten Arbeiten) die neuere an der vorpaulinischen Tradition interessierte Studie von

H. PAULSEN (Ueberlieferung und Auslegung in Römer 8, WMANT 43, 1974) mit Gewinn heranzuziehen.

2. TRADITIONELLE SOTERIOLOGISCHE DEUTUNGEN DES TODES JESU IM NEUEN TESTAMENT

Zu den in den ersten zwei Kapiteln besprochenen Todesdeutungen ergibt sich ein dritter Vorstellungsbereich, den man allgemein als "soteriologische" Interpretation des Todes Jesu bezeichnet. Im Gegensatz zur Deutung der Logienquelle als Prophetengeschick und der vormarkinischen Tradition als Leiden des Gerechten, ist für diesen dritten Motivkreis die positive Sinngebung des Todes Jesu in der Verbindung mit Bundes-, Gesetzes- und Sühnevorstellung charakteristisch.¹ Der Aussagenkomplex der "Sühntodaussagen" ist in der Forschung sehr unterschiedlich gewertet worden, was nicht nur dogmatisch bedingten Vorverständnissen entspringt, sondern auch die religionsgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen und theologischen Schwierigkeiten spiegelt, welche diese Deutungen des Todes Jesu stellen. Auffällig ist schon der neutestamentliche Befund: dieser Traditionsstrang findet sich vorwiegend in dem von Paulus verwendeten Traditionsgut, sowie in der Abendmahltradition und in der eigentümlichen Konzeption des späten Hebräerbriefes, fehlt dagegen völlig in der Tradition der Logienquelle und (ausser den zwei isolierten, der Abendmahltradition zugehörigen Stellen Mk 14,24; 10,45) auch in der vormarkinischen Gemeindefradition. Von entscheidender Bedeutung ist für diese dritte Interpretation der Gedanke der Sühne und der Stellvertretung. Hier stellen sich allerdings religionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Probleme bei der Beantwortung der Herkunft dieser Motive: zwar kannte das alttestamentlich-palästinische Judentum die "Vorstel-

1) Vgl. KESSLER, Bedeutung, 252ff; WENGST, Christologische Formeln, 70; GOPPELT, Theologie, 244-247; ROLOFF, Anfänge, 43ff.

lung der Sühnebedürftigkeit des sündigen Menschen vor Gott" (ROLOFF), das Motiv des Bundes, der Reinigung des Volkes, der Sühne durch Gesetzesleistungen, des Opfers, aber die Vorstellung eines Sühntodes war ihm vom Todesverständnis her fremd und wurde erst im hellenistischen Judentum — und selbst hier "noch mit deutlichem Zögern" — eingeführt.² (Erst das 4Makkabäerbuch im 1.Jh.n.Ch. zeigt das volle Motiv, aber mit ethischen Kategorien "neutralisiert", das 2Makkabäerbuch kennt nur den Stellvertretungsgedanken.)³ Traditionsgeschichtlich weist das Spätjudentum auffällige Lücken auf: in Texten des palästinischen Spätjudentums wird die Sühntodvorstellung nicht vertreten (Tod als Strafe für die Sünde), in hellenistischen ausserbiblischen Schriften fehlt sie ebenfalls (kein Sünden- und Sühneverständnis), in den Schriften des hellenistischen Judentums (2Makk, bes. 4Makk) wird sie nur zögernd und erst spät (4Makk) explizit vertreten und die rabbinischen Belege, die dafür ins Feld geführt werden könnten, stammen alle aus amoräischer Zeit.⁴ Wie kann die Herkunft dieser Todesdeutung im NT traditionsgeschichtlich erklärt werden? In der Forschung wurden besonders vier Möglichkeiten in Betracht gezogen:

a) Wurzeln der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu sind wahrscheinlich alttestamentlich-jüdische Bundes- und Sühnopfervorstellungen mit kultischem Hintergrund (KESSLER mit Hinweis auf KOCH, VON RAD, RENDTORFF).⁵

b) die Wurzeln der soteriologischen Sühntodaussagen des NT sind in spätjüdischen Sinndeutungen des Märtyrertodes und Sühntodvorstellungen der nachexilischen, insbesondere makkabäischen, Zeit zu finden (LOHSE).⁶

2) ROLOFF, aaO. 47; ähnlich WENGST, aaO. 63ff; PATSCH, Abendmahl, 156f; gegen LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht, 64ff.

3) aaO. 47; vgl. LOHSE, aaO. 68.

4) Vgl. WENGST, aaO. 62-65.

5) KESSLER, Bedeutung, 253-255.

6) LOHSE, Märtyrer, 64ff.

c) die Wurzeln der neutestamentlichen Sühnetodaussagen liegen in der Kombination von alttestamentlich-jüdischen Sühnegedanken und hellenistischer Sinngebung des Todes grosser Männer im vorchristlichen, hellenistischen Judentum (WENGST).⁷

d) die Wurzeln der Sühntodaussagen liegen im 4. Gottesknechtlied Jes 52,13-53,12 mit seinem Gedanken des universalen, stellvertretenden Sühneleidens und -sterbens (WOLFF, JEREMIAS, LOHSE).⁸ Die Bedeutung von Jes 53 für die Ausformung der neutestamentlichen Sühntodaussagen ist jedoch schwer zu bestimmen, da dieses Gottesknechtlied nicht nur im AT einmalig dasteht (gleichsam als "erratischer Block", vgl. KOCH), sondern auch im Judentum umgedeutet wurde. Dabei eliminierte man die entscheidende Vorstellung vom stellvertretenden Sühntod. Zudem sind auch im NT direkte Zitate von Jes 53 auffällig selten und auch hier liegt kein Schwerpunkt auf der entscheidenden Sühntodaussage.⁹ Die Forschungsmeinungen über den Stellenwert von Jes 53 für das Neue Testament reichen dementsprechend von der Beurteilung als frühestem, bestimmendem Schrifttext für die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu (WOLFF, JEREMIAS, LOHSE, auch GOPPELT), über die Ansicht, es handle sich bei Jes 53 um ein traditionsgeschichtlich spätes, sekundär zugefügtes Interpretament (HAHN, PATSCH, VAN IERSEL, SCHWEIZER), bis zur völligen Ablehnung eines direkten Einflusses von Jes 53 auf die neutestamentlichen Sühnetodaussagen (für Mk 10,45 bes. HOOKER, BARRETT).¹⁰

7) WENGST, aaO. 67-70.

8) WOLFF, Jesaja 53 im Urchristentum, z.St.; JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, 272ff; ders., Abendmahlsworte, 97.219 uö. (4.Aufl.1967); LOHSE, Märtyrer, 97ff; vgl. PATSCH, Abendmahl, 153ff (Kritik).

9) Vgl. dazu PATSCH, aaO. 162f (zit. KOCH: 153 A19).

10) Ausser den in A8 genannten Autoren auch: GOPPELT, Theologie, 243f. 245-247; HAHN, Hoheitstitel, 54-66; SCHWEIZER, Erniedrigung, 72ff; VAN IERSEL, Der Sohn, 59f.55-57; HOOKER, Jesus and the Servant, 1-18; BARRETT, Background, 1ff; vgl. LINDARS, Passion Apologetic, 77ff.

Die Diskussion um die Herkunft der frühen soteriologischen Todesdeutungen im NT wurde vor allem von JEREMIAS und LOHSE angeregt und forderte auch kritische Stellungnahmen heraus, die im Folgenden darzustellen sind.

3. SOTERIOLOGISCHE DEUTUNGEN DES TODES JESU IN DEN FRUEHEN NEUTESTAMENTLICHEN TEXTEN

Soteriologische Deutungen des Todes Jesu sind vor allem im formelhaften, vorpaulinischen Traditionsgut, in den Abendmahlsworten und im Lösegeldwort Mk 10,45 feststellbar.

3.1 Die vorpaulinische Formeltradition

3.1.1 Formelhafte Dahingabe-Aussagen

a) In einem von Paulus kunstvoll gegliederten, hymnischen Zusammenhang taucht in Röm 8,32 eine formelhafte Wendung (im Aorist) auf, die von der Dahingabe des Sohnes durch Gott spricht:

Röm 8,32: Er, der seines eigenen Sohnes nicht verschont, (V 32a)
sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, (V 32b)
wie sollte er uns mit ihm nicht auch alles schenken? (V32c)

(1) V 32a ist nach WENGST als traditionell geprägte Aussage erkennbar (auch KRAMER, MICHEL, PAULSEN, vorsichtiger POPKES),¹¹ und kann als "Dahingabeformel" bezeichnet werden (abgelehnt wird eine einheitliche Formel von POPKES).¹² Diese Dahingabeaussage wurde

11) WENGST, Christologische Formeln, 55f; KRAMER, Christos, 112, §26a; MICHEL, Der Römerbrief, 184.213; POPKES, Christus traditus, 195f: nur das paradidonai-Motiv könne als sicher vorpaulinisch bestimmt werden, möglicherweise sei Röm 8,32a Rückverweis auf Röm 4,25; PAULSEN, Ueberlieferung 161ff.

12) POPKES, aaO. 220.195f; vgl. WENGST, aaO. 56; KRAMER, aaO. 112.

um das Motiv des "Nicht-Schonens" des Sohnes erweitert, was vermutlich schon vor Paulus (KRAMER), unter Umständen auch erst durch Paulus geschehen ist (WENGST?) und ein Anklang an Gen 22,16 sein dürfte (vgl. IV. Kapitel, PAULSEN, WENGST gegen KRAMER).¹³ Als ursprüngliche Dahingabeformel ergäbe sich nach WENGST etwa folgende Aussage:

Gott (ὁ υἱός anstelle der durch die Einfügung des Motivs vom Nichtschonen bedingten Einführung ὅς γε) gab seinen Sohn (anstelle von αὐτόν , ev. verstärkt durch ἰδίον) dahin für uns (alle? für unsere Sünden?, unsicher).

Das Handeln Gottes (Subjekt) an seinem Sohn (Objekt) wird mit "für uns" (ὑπὲρ ἡμῶν) im Aorist charakterisiert.¹⁴

(2) Umstritten ist in Röm 8,32 der Sinn der παράδιδόναι-Aussage: weist sie in den Passionszusammenhang oder bezeichnet sie die Sendung? KRAMER fasst die Dahingabeformel in Analogie zu der von ihm vertretenen "Sendungsformel" als "Explikation der Sendung des Gottessohnes" auf, da nach seiner Meinung die Einengung auf das Sterben erst sekundär durch Passionsterminologie erfolgte, "dahingeben" jedoch ursprünglich einen "umfassenderen Sinn" gehabt habe.¹⁵ Demgegenüber betonen WENGST und POPKES m.E. mit Recht, dass mit der Dahingabe an allen andern paulinischen Stellen (mit vorpaulinischer Tradition) Passion und Sterben gemeint sind und auch die Stelle Röm 8,32a "in ihrer jetzigen, durch das Motiv von Gen 22,16 erweiterten Form... eindeutig in den Passionszusammenhang weist und auch in ihrer ursprünglichen Form selbst keinen Anlass gibt, an das Kommen statt an die Passion des Gottessohnes zu denken."¹⁶

13) WENGST, aaO. 55 A4; KRAMER, aaO. 118 A404; POPKES, aaO. 195; PAULSEN, aaO. 165 + A175/176.

14) WENGST, aaO. 56; vgl. LOHSE, aaO. 133f; POPKES, aaO. 195.

15) KRAMER, aaO. §26a.114.113.118 A404; Kritik bei POPKES, aaO. 197; WENGST, aaO. 59f.59 A22.

16) WENGST, aaO. 60 (vgl. 58-60 zu KRAMER); auch POPKES, aaO. 197. 194ff.

(3) In der Dahingabeformel der vorpaulinischen Tradition wird mit der finalen Bestimmung (ὑπέρ....) dem Sterben Jesu Heilsbedeutung zugemessen (ROLOFF: "final-soteriologische" Deutung), und zwar am wahrscheinlichsten im Sinne der Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod.¹⁷

b) Im überwiegend als vorpaulinisch beurteilten Satz (anders KRAMER) Röm 4,25 wird die Dahingabe in einer passivischen Wendung ausgesagt:¹⁸

Röm 4,25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν
(ihn), der dahingegeben wurde um unserer Uebertretungen willen (und auferweckt wurde um unserer Gerechtersprechung willen).

(1) Für vorpaulinische Tradition spricht nach POPKES: ὃς -Anschluss, Parallelismus membrorum, absolutes passivisches παραδίδόσθαι ohne Subjektnennung, doppeltes διὰ c. acc. (in kausaler und finaler Bedeutung?), unpaulinisches δικαίωσις und möglicherweise das Motiv der Auferweckung wie in V 24, das die Aufnahme von V 25 in den paulinischen Zusammenhang veranlasst haben dürfte.¹⁹

(2) Röm 4,25 versteht die Dahingabe eindeutig im Sinne des Sterbens und zeigt eine auf die Sünde bezogene Soteriologie (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν), was von den meisten Forschern auf dt-jesajanischen Einfluss zurückgeführt wird (bes. Jes 53,12: POPKES, ROLOFF, KRAMER, JEREMIAS, MICHEL, KUSS, HAHN, WENGST, PATSCH).²⁰

17) WENGST, aaO. 60; vgl. ROLOFF, aaO. 43 ua.

18) Für vorpaulinische Tradition treten ein: POPKES, aaO. 193.193 A534 (genannte Autoren: BULTMANN, MICHEL, JEREMIAS, SCHWEIZER, WEGENAST, ALLEN).203.258; ROLOFF, aaO. 43; STUHLMACHER, Auferweckung Jesu, ZThK 70,1973,377+A26; SCHWEIZER, Erniedrigung, 73 (§6c); für paulinische Verfasserschaft treten ein: KRAMER, §26d: 116. §5e: 26f, (vgl. POPKES, aaO. 203); WENGST, aaO. 101ff.

19) POPKES, aaO. 194f; vgl. ROLOFF, aaO. 42 (41A4); der synthetische Parallelismus legt eher eine zweimalige finale Bedeutung nahe; vgl. WENGST, aaO. 101f.

20) POPKES, aaO. 258.221-224.253f; ROLOFF, aaO. 44; KRAMER, aaO. 116; WENGST, aaO. 101f+A43; PATSCH, aaO. 160; zu den andern Autoren vgl. POPKES, aaO. 194A540.

(3) Das traditionsgeschichtliche Alter von Röm 4,25 ist umstritten: als sehr frühe, vermutlich judenchristliche Formel der vorpaulinischen Tradition wird die Aussage von JEREMIAS, SCHWEIZER, POPKES, STUHLMACHER ua. beurteilt.²¹ STUHLMACHER datiert sie zusammen mit 1Kor 15,3-5 und Lk 24,34 in die Jahre 30-35 n.Ch. und POPKES betrachtet sie als "eine der ältesten ntl. Stellen überhaupt". Ob Röm 4,25 allerdings traditionsgeschichtlich aus Mk 9,31 herzuleiten ist, und als Übergang zwischen den synoptischen, heilsgeschichtlich-kausalen Passionsaussagen und den final-soteriologischen Wendungen der vorpaulinischen Tradition gelten kann, wie POPKES nachzuweisen versuchte, ist eher zweifelhaft.²²

— Demgegenüber beurteilt KRAMER Röm 4,25 als traditionsgeschichtlich spätes Stadium der Dahingabeformel, da darin nur der Bezug zum Sterben (nicht der von KRAMER postulierte umfassendere Sinn der Sendung) ausgesagt sei und dies zudem in der Kombination mit der Auferstehungsaussage (ähnlich der "Pistisformel") und ohne Gottessohntitel (der mit der Dahingabeaussage zusammenhänge). KRAMER erwägt daher für Röm 4,25 auch paulinische Verfasserschaft.²³

(4) Der "Sitz im Leben" der formelhaften Wendung Röm 4,25 kann nicht sicher bestimmt werden, ist aber am ehesten im Gottesdienst zu suchen. Die rhythmische Stilisierung weist im Gegensatz zu den andern Dahingabeformeln, die WENGST der katechetischen Unterwei-

21) SCHWEIZER, Erniedrigung, 73; JEREMIAS, ThWNT V, 704, 3f; STUHLMACHER, ZThK 70, 1973, 377+A26; POPKES, aaO. 203.253; WENGST, aaO. 103; beurteilt sie wegen des formgebenden Einflusses der LXX-fassung von Jes 53 als Bildung des hellenistischen Judenchristentums.

22) Vgl. POPKES, aaO. 263-270; Kritik bei ROLOFF, aaO. 42f.43 A4.41 A4.

23) KRAMER, aaO. 112-120 (§26d;116, §5e; 26f); Kritik bei POPKES, aaO. 203: "da die Stelle nicht in seine Schemata passt, muss sie eben spät sein". (vgl. 201-203); Ähnlich urteilt LEHMANN, Auferweckt, 128+A329.127ff; kritisch auch WENGST, aaO. 58ff.101ff, der aber wie KRAMER auf die Verbindung von Dahingabeformel und Gottessohntitel verweist (aaO. 57).

sung zuschreibt, auf ein liturgisches Stück, dessen Umfang allerdings nicht bestimmbar ist.²⁴

c) Ein etwas anderer Typus der Aussage von der Dahingabe Jesu wird durch die Selbsthingabe-Aussagen Gal 1,4; 2,20 (vgl. Eph 5,2.25) verkörpert.

Gal 1,4: ... der sich um unserer Sünden willen dahingegeben hat...

Gal 2,20: ... (im Glauben an den Sohn Gottes,...) der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat...

(1) Auch diese formelhaften Wendungen stammen aus vorpaulinischer Tradition (WENGST, POPKES) und sind auf das Sterben Jesu bezogen (auch KRAMER).²⁵ Handelndes Subjekt ist in diesen Formelfragmenten jedoch nicht Gott, sondern der sich selbst hingebendes Gottessohn.

(2) In Gal 2,20 ist *παράδιδόναι* mit dem *ἀγαπᾶν*-Motiv kombiniert und die soteriologische Zielrichtung der Passion Jesu im Sinne des stellvertretenden Sühnetodes mit einer *ὑπέρ*-Wendung formuliert. (Ausser Röm 4,25, wo die Absicht der Hingabe mit *διὰ* ausgesagt ist, wird die *παράδιδόναι*-Aussage immer mit der *ὑπέρ*-Wendung gebraucht.)²⁶ In Eph 5,2.25 wird die Selbsthingabeformel paränetisch verwendet. Auffällig ist allerdings, dass die Dahingabeformel und die Selbsthingabeformel nie im selben Brief verwendet werden (Dahingabe: Röm 4,25; 8,32; Selbsthingabe: Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2.25; vgl. 1Tim 2,6; Tit 2,14).²⁷

24) WENGST, aaO. 103f. vgl. 71.

25) WENGST, aaO. 56ff; vgl. auch POPKES, aaO. 196ff.197; ROLOFF, aaO. 43; KRAMER, aaO. 26b.c: 114f.

26) Vgl. POPKES, aaO. 200; JEREMIAS, ThWNT V, 704.707 prägte deshalb den Ausdruck "*ὑπέρ*-Formeln", (vgl. HAHN, aaO. 55 A4; PATSCH, aaO. 151.166f).

27) WENGST, aaO. 60ff; KRAMER, aaO. 26c:115; vgl. auch den Artikel von ROMANIUK, L'origine des Formules Pauliniennes, NovTest V, 1962, 60.68.75, wo dieser die Formeln aus dem Einfluss von Jes 53 erklärt und ihren Ursprung in einer alten, vorpaulinischen Taufkatechese annimmt; vgl. POPKES, aaO. 193.204.

(3) Häufig wird diskutiert, welche Bestimmungen in der ὑπέρ -Wendung traditionsgeschichtlich älter seien: "für die Sünder" (Röm 5,6; 1Petr 3,18), "für alle (bzw. die Vielen)" (Röm 8,32; 1Tim 2,6 bzw. Mk 10,45; 14,24) oder die Applikation auf die Gemeinde "für uns" (Röm 5,8; Tit 2,14; Eph 5,2.25 uö.), "für mich" (Gal 2,20) oder "für unsere Sünden" (1Kor 15,3; Röm 4,25; Gal 1,4), nur Röm 8,32 verbindet "für uns alle".²⁸

(4) Der "Sitz im Leben" ist vermutlich im Bereich der Lehrunterweisung (dh. der Reflexion über die Heilstat) zu suchen (WENGST).²⁹

3.1.2 Traditionelle Sterbenaussagen

a) Unzweifelhaft vorpaulinische Tradition — die zudem ausdrücklich als solche gekennzeichnet ist — wird in 1Kor 15,3-5 verwendet³⁰, wo eine formelhafte Sterbenaussage (V 3b-4a), die den Tod Jesu als Sühne deutet, mit der ebenfalls formelhaften Auferweckungsaussage (V 4b-5) verbunden wurde:

28) Für die Priorität der allgemeinen Aussage entscheiden sich: PATSCH, aaO. 166ff+A125; LEHMANN, aaO. 128+A331 (gegen KRAMER, 26ff). LEHMANN sieht die Entwicklung ausgehend von den Heilshindernissen (dh. "für unsere Sünden" in einem oft kausalen Sinn) auf "den Heilssinn und den Heilsempfänger mit einem finalen Sinn" hin (dh. "für unsere Sünden", "für uns"). Für die umgekehrte Entwicklung spricht sich HAHN, aaO. 56f. aus (vgl. 201ff, ähnlich KRAMER, aaO. 26ff).

29) WENGST, aaO. 71.

30) Vgl. die Uebersicht über die komplexe Forschungssituation bei LEHMANN, aaO. 87-157 (Literatur bis 1968); DELLING, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, 1972, z.St; WENGST, aaO. 92-104 (Literatur bis 1972); auch KRAMER, aaO., §2/4 ("Pistisformeln").

1 Kor 15,3-5: (denn ich habe euch in erster Linie überliefert, was auch ich empfangen habe: ...) (V 3a)

- | | | |
|--------|--|--|
| (V 3b) | dass Christus
ὅτι Χριστὸς | gestorben ist
ἀπέθανεν |
| | für unsere Sünden
ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν
nach den Schriften
κατὰ τὰς γραφάς | |
| (V 4a) | und dass er
καὶ ὅτι | begraben wurde,
ἐτάφη |
| (V 4b) | und dass er
καὶ ὅτι | auferweckt worden ist,
ἐγήγερται |
| | am dritten Tag
τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ
nach den Schriften
κατὰ τὰς γραφάς | |
| (V 5a) | und dass er
καὶ ὅτι | dem Kepha erschien
ὡφύη Κεφᾶ
darauf den Zwölfen.
εἶτα τοῖς δώδεκα |

Als einigermaßen gesicherter, allgemeiner Konsens in diesem viel-
diskutierten und umstrittenen traditionellen Text kann gelten: ³¹

(1) Paulus zitiert in 1Kor 15,3ff eine Formel der Gemeindeftradition.
Deutlich ist diese in V 3a als Zitat eingeführt. Für eine vorpaulinische
Formel sprechen: die nicht spezifisch paulinische Sprache, streng
paralleler Aufbau, inhaltliche Spannung zum paulinischen Kontext, der
an der Auferweckung interessiert ist, wogegen die Formel den Tod
betont (vgl. SCHWEIZER, PATSCH, KESSLER, KRAMER, CONZELMANN
ua.). ³²

31) Zur "Sterbensformel" und ihren Elementen (artikkelloses Christos als
Subjekt, Aorist ἀπέθανεν als Prädikat, Präposition ὑπὲρ bzw.
περί / διά c. acc.) vgl. WENGST, aaO. 78-86; sie kann als Paral-
lelbildung zur "Dahingabeformel" beurteilt werden; vgl. auch
KRAMER, aaO., §4: 22f.

32) SCHWEIZER, Erniedrigung, 89f; PATSCH, aaO. 160 A75; KESSLER,
Bedeutung, 270f; LEHMANN, aaO. 90-96; WENGST, aaO. 92;
KRAMER, aaO. 15 + A8; CONZELMANN, EvTh 25, 1965, 1-11.4 + A17.
5; auch DELLING, Kreuzestod, 9-11 ua.

(2) Diese Gemeindeformel weist in sehr frühe Zeit zurück und muss zwischen der Mitte der 30er Jahre und Anfang der 40er Jahre schon bekannt gewesen sein (LEHMANN, ROLOFF, STUHLMACHER).³³ Somit kann die soteriologische Deutung des Todes Jesu ein hohes Alter beanspruchen.

(3) Fast allgemein angenommen werden auch (in der jetzigen Textform) Anklänge an Formulierungen von Jes 53 (WOLFF, JEREMIAS, LOHSE, CONZELMANN; bestritten von HOOKER, BARRETT, HAHN), wobei von der Formel her nicht sicher ist, ob ein Schriftbezug erst sekundär dazukam (so WENGST, HAHN, ROLOFF, PATSCH, VAN IERSEL).³⁴ Von der Formel her lässt sich allerdings auch nicht klar erkennen, welche Schriftstelle im Blick ist, zumal die Auferweckungsaussage ebenso als schriftgemäss bezeichnet wird und dort meist Hos 6,2 LXX als Hintergrund postuliert wird (CONZELMANN, HAHN, WENGST).³⁵

Umstritten sind dagegen:

33) LEHMANN, aaO. 153; ROLOFF, aaO. 46; auch KRAMER, aaO. 7a:30; STUHLMACHER, ZThK 70, 1973, 377+A26 (STUHLMACHER datiert diese Tradition zwischen 30 und 35 n.Ch.); hohes Alter nehmen vor allem JEREMIAS (ThWNT V, 706, 18ff; ders., Abendmahlsworte, 95ff) und LOHSE (Märtyrer, 113ff) an.

34) Für ursprünglichen Einfluss von Jes 53: WOLFF, Jes 53,94-99; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 97; LOHSE, Märtyrer, 220f; CONZELMANN, EvTh 25,5+A26; gegen jeden dt-jes.Einfluss: BARRETT, The Background of Mark 10,45,1-18, (vgl. dazu ROLOFF, aaO. 44 A3); HOOKER, Jesus and the Servant, 179f A4.53ff.119; für sekundären Schriftbezug auf Jes 53: HAHN, Hoheitstitel, 202. 197-211; ROLOFF, Anfänge, 45 A4; WENGST, aaO. 95; PATSCH, aaO. 167.226; VAN IERSEL, Der Sohn, 48 beurteilt den Schriftbezug als älter gegenüber der katechetischen Explizierung: da die Kombination von "Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift" nur in 1Kor 15,3 vorkomme, liege es "auf der Hand, hierin eine Uebergangsformulierung zu sehen, in der das ursprünglich kerygmatische 'Christus ist gestorben nach der Schrift' mit dem katechetischen 'Christus ist für unsere Sünden gestorben' verbunden ist" (aaO. 48.64).

35) CONZELMANN, aaO. 7f; HAHN, aaO. 205f; WENGST, aaO. 96+A16 (gegen LEHMANN).

(4) Umfang und Einheitlichkeit der zitierten Tradition, da von Paulus nur der Anfang (V 3b), nicht aber das Ende markiert wurde. Weitgehend hat sich als Konsens ergeben, dass die Verse 3b-5 die ursprüngliche, einheitliche Formel bilden, die von Paulus durch eine ebenfalls traditionell vorgegebene Liste von weiteren Erscheinungen (sog. "Zeugenliste") ergänzt worden ist (CONZELMANN, WENGST, gegen SEIDENSTICKER).³⁶ Allerdings hätte auch diese — literarisch älteste — Formel V 3-5 nach HAHN bereits eine längere traditions-geschichtliche Entwicklung hinter sich (ähnlich JEREMIAS),³⁷ und spiegelt einen schon fortgeschrittenen Reflexionsprozess wider, der in der Kombination zweier ursprünglich selbständiger Deutungslinien sichtbar wird: der heilsgeschichtlichen mit dem Schriftbezug, und der soteriologischen mit der Sühnetodaussage. Erst diese traditions-geschichtliche "Naht" habe die sekundäre Uebernahme des Gottes-knechtmotivs aus Jes 53 eröffnet.³⁸

(5) Umstritten ist auch die ursprüngliche Sprache der Formel: erwogen werden eine semitische Urform oder ursprünglich griechische Verfassung. Damit hängt auch die Frage nach dem Entstehungsort (Jerusalem oder Antiochien?) zusammen. Die von JEREMIAS vertretene These eines semitischen Urtextes vermutlich aus der "aramäisch redenden

36) WENGST, aaO. 92-94.94 A12 (gegen SEIDENSTICKER); auch CONZELMANN, aaO. 4 A20: zwei Hypothesen werden dabei gebraucht: a) Paulus benützte die Formel V 3-5 und ergänzte sie frei, b) Paulus kombinierte zwei konkurrierende Formeln.

37) HAHN, aaO. 210,133ff; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 98 nimmt einen ursprünglich semitischen Text an und scheidet *κατὰ τὰς παραφάς* als sekundären Zusatz der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde aus (weil eine direkte semitische Entsprechung nicht existiert); vgl. die Kritik bei LEHMANN, aaO. 92f. JEREMIAS präzierte allerdings CONZELMANN'S Behauptung, dass ein semitisches Aequivalent überhaupt fehle (Abendmahlsworte, 4.Aufl., 98); vgl. CONZELMANN, aaO. 6+A40; HAHN, aaO. 210.133ff.

38) HAHN, aaO. 197-213 (anders LEHMANN, aaO. 134ff, bes. 138f); auch KRAMER, §7: 29 beurteilt die jetzige Form nicht als die älteste Gestalt; vgl. ROLOFF, aaO. 45f; PATSCH, aaO. 161f.

ältesten Gemeinde", versuchte vor allem CONZELMANN zu widerlegen, der die griechische Sprachform als ursprünglich beurteilt, jedoch die Frage nach dem Herkunftsort offen lässt.³⁹ Mit sprachlichen Kriterien allein ist die Entscheidung nicht zu treffen; am ehesten kommt als Herkunftsort die griechisch-sprechende judenchristliche Gemeinde in Frage (WENGST, KRAMER, LEHMANN).⁴⁰ KESSLERS Titel im Anschluss an SEIDENSTICKER, "das antiochenische Glaubensbekenntnis", kann daher keineswegs als gesichert gelten. Die meisten Exegeten, die sich für Antiochien als Ursprungsort entscheiden, rechnen doch mit der Uebernahme des Gedankens vom Sühnetod und anderer Elemente der Formel aus dem palästinischen Judenchristentum.⁴¹

(6) Kaum zu bestimmen ist auch der "Sitz im Leben" der Formel: als Möglichkeiten wurden Verkündigung, Tauffeier oder katechetische Unterweisung erwogen. LEHMANN glaubt, die Gattung dieser Bekenntnisformel am ehesten mit *τύπος διδασκῆς* umschreiben zu können, ohne die genaue Bestimmung der konkreten Situation geben zu wollen: "Die Funktion einer 'kerygmatischen Grundformel', einer 'Verkündigungsformel' oder einer 'katecheseähnlichen Tradition' (wegen ihres lehrhaft prosaischen Tones) trifft den Sachverhalt am ehesten, sofern man mit solchen Bezeichnungen keine Unterbewertung des 'Bekenntnischarakters' induziert."⁴²

(7) Nicht unbestritten ist sodann die Tragweite des zweifachen parallelen Schrifthinweises mit der Präpositionalwendung "nach den Schriften"

39) CONZELMANN, aaO. 5-6.8; gegen JEREMIAS, Abendmahlsworte, 97.

40) WENGST, aaO. 98-101; KRAMER, aaO. 7c.d: 31f; LEHMANN, aaO. 125+A323.

41) Vgl. KESSLER, Bedeutung, 270; LEHMANN, aaO. 152.147-154; KRAMER, aaO. 7d:32, unterscheidet einen Herkunftsort der Sterbensaussage von einem andern Herkunftsort für die Auferweckungsaussage.

42) LEHMANN, aaO. 156f.

innerhalb der Formel, sowie die Zeitbestimmung "am dritten Tag". HAHN beurteilt nur den Tod, nicht aber das Sühnemotiv ("für die Sünden") als schriftgemäss, entsprechend seiner These von der sekundären Verbindung von Sühneaussage und Schriftbeweis nach Jes 53 (vgl. auch WENGST, ROLOFF).⁴³ LEHMANN dagegen vertritt dieser These gegenüber die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sühneaussage und ihrer Prägung durch Jes 53 mit dem Hinweis auf WESTERMANN'S Analyse von Jes 53,2-9, die eine zu 1Kor 15,3ff parallele "Daseinslinie" in Jes 53 aufwies ("er wuchs auf... ward begraben", ähnlich dem "geboren - gelitten - gestorben - begraben" des urchristlichen Glaubensbekenntnisses). Der Schriftbezug gelte für die ganze Aussage, auch für das Sühnemotiv.⁴⁴ Schwieriger ist der Schriftbezug für die Auferweckungsaussage zu bestimmen. Oft wird ein Hinweis auf Hos 6,2 angenommen (wo sowohl das Motiv des Aufrichtens, als auch des dritten Tages verbunden ist), obschon diese Schriftstelle im NT keine Rolle als Schriftbeweis zu spielen scheint.⁴⁵ HAHN entging auch dieser Schwierigkeit, indem er den Schrifthinweis nur auf die Auferweckung bezog und die Zeitbestimmung ausklammerte. Die meisten neueren Analysen von 1Kor 15,3-5 folgen der These HAHN'S und schliessen aus der relativen Unverbundenheit der Präpositionalwendung "am dritten Tag" und "nach den Schriften" auch für den ersten Teil der Bekenntnisformel auf eine traditionsgeschichtliche Unabhängigkeit der Wendungen "für unsere Sünden" und "nach den Schriften", welche als "zwei den Tod Jesu nach verschiedenen Richtungen interpretierende Präpositionalwendungen zu verstehen sind, die

43) HAHN, aaO. 211ff; vgl. WENGST, aaO. 100; ROLOFF, aaO. 45; PATSCH, aaO. 161-164; HOOKER, Jesus and the Servant, 119.

44) LEHMANN, aaO. 248 zu WESTERMANN, Jesaja, 208,213 (zit. A 654), gegen HAHN, aaO. 211ff; vgl. PATSCH, aaO. 167.

45) Vgl. CONZELMANN, aaO. 7f; WENGST, aaO. 96+A16; LEHMANN, aaO. 242-261.159ff (verschiedene Lösungsversuche).

in keinem sachlichen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen" (ROLOFF).⁴⁶

(8) Viel diskutiert wurde auch das artikellose Christos am Anfang der Formel (das nach CONZELMANN zusammen mit der Wendung "nach den Schriften" Indiz für griechische Ursprache sei). Dabei geht es jedoch nicht nur um die Frage der Ursprache, sondern auch um den titularen, dh. messianischen, oder nichtmessianischen Gebrauch von Christos in einer Sterbensaussage.⁴⁷ Gerade eine messianische Aussage in Verbindung mit dem Tod in der paulinischen Tradition ist für das Judentum neu (WENGST) und nicht ohne Schwierigkeiten möglich: "In 1Kor 15,3-5 wird noch deutlich, wie mühsam sich die theologische Reflexion hier Bahn bricht, das 'Skandalon' überwindet und das Kreuz dem Glaubenden verständlich zu machen versucht. ... Durch die formale und inhaltliche Komposition wurde das Aergernis gleichsam festgehalten." ⁴⁸ (vgl. II. Kapitel 7.3. + 8.4.)

(9) Für unsere Frage dürfte auch die Beobachtung SCHWEIZERS von Bedeutung sein, wonach der Hauptakzent der Bekenntnisformel (im Gegensatz zum paulinischen Kontext!) eindeutig auf der Todesaussage liege. Nur der Tod Jesu wird mit dem Zusatz "für unsere Sünden" als heilsbedeutsam interpretiert, während der zweite Teil der Formel nur die Tatsächlichkeit der Auferweckung festhält.⁴⁹

b) Eine ähnliche traditionelle "Sterbensformel" verwendete Paulus in Röm 5,6.8:

46) ROLOFF, aaO. 45+A4; vgl. WENGST, aaO. 95f.100; PATSCH, aaO. 226.161-164.167ff; HAHN, aaO. 205f; anders HOOKER, Jesus and the Servant, 119; LEHMANN, aaO. 159ff.

47) CONZELMANN, aaO. 6 A41; vgl. DAHL, Der gekreuzigte Messias, 160ff; KRAMER, aaO. 8a; 34f.

48) LEHMANN, aaO. 334; vgl. WENGST, aaO. 78ff.

49) SCHWEIZER, Erniedrigung, 90; ähnlich KRAMER, aaO. 7d:32; WENGST, aaO. 97.

- (V 6) ... denn Christus ist, als wir noch schwach waren, zur bestimmten Zeit für Gottlose gestorben (*ὑπὲρ ἀθεβῶν ἀπέθανεν*)
(V 8) ... Gott beweist aber seine Liebe gegen uns dadurch, dass Christus für uns gestorben ist (*ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν*) als wir noch Sünder waren.

(1) Den formalhaften Grundbestand *Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν* rekonstruiert WENGST aus Röm 14,15 (relativisch); 1Kor 8,11 (*διὰ* statt *ὑπὲρ*); 1Thess 5,10 (appositionelle Partizipalwendung); 2Kor 5,14; 1Kor 1,13, sowie aus der Negation in Gal 2,21b (*ὁωρεάν* als Negation von *ὑπὲρ ἡμῶν*). Die "Sterbensformel" enthält folgende Elemente: artikelloses Christos als Subjekt (Name oder Titel?), *ὑπὲρ* oder eine ähnliche Präposition, das Prädikat im Aorist *ἀπέθανεν* (WENGST).⁵⁰

(2) Der Tod Jesu wird vermutlich — wie in der Dahingabeformel — als stellvertretender Sühnetod gedeutet, wenn auch die Variante "für unsere Sünden" für die Sterbensformel nicht bezeugt ist.

(3) Die Formel dient Paulus zur Begründung des gegenwärtigen Heiles und stammt vermutlich aus dem hellenistischen Judenchristentum.

(4) Als "Sitz im Leben" ist für die Sterbensformel (parallel zur Dahingabeformel) die katechetische Lehrunterweisung wahrscheinlich.⁵¹

3.1.3 Die Sühneformel in Römer 3,24f

Traditionelles Gut wurde von Paulus auch in Röm 3,24-26 übernommen und ergänzt:

- (V 24) ... werden gerechtesprochen ohne Verdienst durch seine Gnade, mittels der Erlösung, die in Christus Jesus ist

διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

50) WENGST, aaO. 78-82.71.

51) aaO. 85f.

- (V 25) Ihn hat Gott hingestellt als Sühne(zeichen) durch den Glauben
 ὃν προέβητο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως
 in seinem Blut, zur Erweisung seiner Gerechtigkeit,
 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
 weil die vorhergeschehenen Sünden unter der Langmut Gottes
 διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
 (V 26) ungestraft geblieben waren,
 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ
 zur Erweisung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit
 πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ.
 damit er selbst gerecht sei und den gerechtspreche, der aus
 dem Glauben an Jesus ist.

(1) Allgemein wird anerkannt, dass die Sprache nicht paulinisch ist:
 ἱλαστήριον wird in den paulinischen Briefen sonst nicht verwen-
 det, ebensowenig πάρεσις ; unpaulinisch ist die Referenz zum
 "Blut" statt zum Kreuz; die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, die
 Sühne fordert (was Paulus sonst fremd ist; BULTMANN, anders
 DELLING), möglicherweise auch ἀπολύτρωσις in V 24 (WENGST).
 Selten für Paulus sind auch προτίβηαι und ἁμαρτήματα
 (LOHSE).⁵²

(2) Der genaue Umfang der übernommenen Tradition ist umstritten:
 überwiegend wird V 25 (mit Ausnahme "durch den Glauben") als vor-
 paulinisches Traditionsstück beurteilt (WENGST, LOHSE). Im Anschluss
 an BULTMANN möchte KAESEMANN aber auch V 24 (wegen der nicht
 fortgeführten Satzkonstruktion von V 23) zur Tradition rechnen, der
 dann Paulus V 26 als eigenen Kommentar beigelegt hätte. HOWARD
 dagegen weist auf die "perfect symmetry", die sich in der Struktur
 von V 24-26 bei Ausschluss von διὰ πίστεως V 25, ἐν τῷ νῦν καιρῷ
 V 26 und τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ V 26 ergibt, was auch für V 26

52) BULTMANN, Theologie, 49 (vgl. WENGST, aaO., 87); anders
 DELLING, Kreuzestod, 13, der V 25b-26 als paulinisch beurteilt;
 zum ganzen vgl. HOWARD, Romans 3:21-31 and the Inclusion of
 the Gentiles, HarvThR 63, 1970,224; LOHSE, aaO. 150;
 SCHWEIZER, Mystik, 200f; STUHLMACHER, Zur neueren Exegese,
 319 (zu LOHSE).

traditionelle Wendungen ergäbe. DELLING möchte nur V 25a "Ihn hat Gott öffentlich hingestellt als Sühnzeichen in seinem gewaltsamen Sterben" als vorpaulinische Tradition gelten lassen.⁵³ Am wahrscheinlichsten ist V 25 als vorpaulinische Tradition einsichtig zu machen (so WENGST, KESSLER, SCHWEIZER, LOHSE ua.). V 25 zeigt nach WENGST vier Elemente: 1. Mittel (Gott hat Jesus hingestellt als Sühnmittel in seinem Blut), 2. Zweck (zur Erweisung seiner Gerechtigkeit), 3. Ursache (weil die vorhergeschehenen Sünden ungestraft geblieben waren), 4. Tragender Grund (unter der Langmut Gottes).⁵⁴

(3) Der Tod Jesu ist in dieser Tradition mit prägnanten Stichworten als sühnender bezeichnet (vgl. *ἱλαστήριον* V 25, ev.trad. *ἀπολύτρωσις* V 24). Die Bedeutung des artikellosen *ἱλαστήριον* ist allerdings nicht ganz eindeutig, zumal es sonst nur noch in Hebr 9,9 vorkommt. Die Auslegung ist äusserst kontrovers. Folgende Interpretationen werden vorgeschlagen:

- *ἱλαστήριον* ist ein substantiviertes Neutrum, abgeleitet vom Adjektiv *ἱλαστήριος* mit der Bedeutung "Sühnmittel" (so die überwiegende Forschungsmeinung, vgl. WENGST, MORRIS).⁵⁵
- LOHSE versteht den Begriff adjektivisch und ergänzt *θῦμα*; die so erhaltene Bedeutung "Sühnopfer" sieht er gestützt durch die Deutung des Todes der makkabäischen Märtyrer mit Opferbegriffen im hellenistischen Judentum. Als nächste Parallele zu Röm 3,25 ergäbe sich dann 4Makk 17,21f, wo der Tod der Märty-

53) Vgl. WENGST, aaO. 87+A5; BULTMANN, Theologie, 49; KAESEMANN, Zum Verständnis von Röm. 3,24-26, ZNW 43, 1950/1, 150-154 (= ExVuB I, 1960, 96-111); vgl. ROLOFF, aaO. 49 A2; LOHSE, aaO. 150+A4; HOWARD, Romans 3:21-31 and the Inclusion, 223ff; DELLING, Kreuzestod, 12f; STUHLMACHER, Zur neueren Exegese, 315-333 (Forschungsbericht).

54) So WENGST, aaO. 88; vgl. auch KESSLER, aaO. 265; SCHWEIZER, Mystik, 200: V 25b.26a bezeichnen das "göttliche Durchlassen der zuvor begangenen Verfehlungen während der Zeit der Zurückhaltung Gottes".

55) WENGST, aaO. 89 A10.90; MORRIS, The Meaning of *ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ* in Romans III, 25, NTS 2, 1955, 33-43. 34.

rer als Sühne (*ἀντίψυχον*) für die Sünden des Volkes gedeutet wird und diesem zur Rettung vor dem göttlichen Zorn gereicht (vgl. das Blutmotiv + *τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου*). Die wahrscheinliche Parallele zu 4Makk 17,21f impliziert allerdings nicht notwendig den Opfergedanken (WENGST gegen LOHSE, vgl. STUHLMACHER).⁵⁶

— Unwahrscheinlicher ist nach LOHSE die — seit Origenes vertretene Meinung, *ἱλαστήριον* sei LXX-Uebersetzung für kapporet, einem — meist als Bundeslade bestimmten "Kultgegenstand des alten Tempels... an den am grossen Versöhnungstag das Blut des Sühnopfers gesprengt wurde (Lev 16,14)." (vgl. die ausführliche Kritik bei LOHSE; neuerdings aber wieder vertreten von STUHLMACHER: terminus technicus für kapporet im hellenistischen Judentum, zB. LXX, Philo).⁵⁷ Gegen diese Deutung spricht nach LOHSE die Vorstellung, "dass Jesus zugleich mit der kapporet identifiziert und mit seinem eigenen Blut besprengt wird", (vgl. WENGST), da "in seinem Blut" V 25 zeigt, dass die Lebenshingabe Jesu die Sühne schafft. (Anders STUHLMACHER: schon die priesterliche AT-Tradition hatte eine hochabstrahierte Ladetheologie, die Besprengung war "nur noch zeichenhafter Ritus").⁵⁸ Ferner spricht auch die Unbestimmtheit der Aussage (Artikellosigkeit!) ohne Hinweis auf einen alttestamentlichen Kultgegenstand, sowie die Öffentlichkeit (*προέβητο* als "öffentlich instellen") im Widerspruch zur Verborgenheit der kapporet im Allerheiligsten, gegen diese Interpretation (anders STUHLMACHER). Auch die Bedeutung "Sühnetag" kann vom sprachlichen Befund her nicht gehalten werden (vgl. MORRIS, anders ROLOFF: die "überbietende Ablösung des grossen Versöhnungstages").⁵⁹

56) WENGST, aaO. 90.88.89 A10; gegen LOHSE, aaO. 152+A4; vgl. MORRIS, aaO. 33 A2.42f; DAHL, The Atonement - an adequate Reward for the Akedah?, 24; WHITELEY, St. Paul's Thought on the Atonement, JTS 8/2, 1957, 254f. 240-255; KESSLER, aaO. 267 A15; STUHLMACHER, aaO. 326f.

57) LOHSE, aaO. 150ff; vgl. auch die verschiedenen Lösungsvorschläge bei MORRIS, aaO. 35-43; HOWARD, aaO. 227; Literatur auch bei KESSLER, aaO. 266 A10; HERMANN, Artk. *ἱλαστήριον* in: ThWNT III, 300ff; bes. aber STUHLMACHER, aaO. 319.

58) STUHLMACHER, aaO. 324ff.

59) Vgl. MORRIS, aaO. 40-43.37-40; LOHSE, aaO. 150ff.153; WENGST, aaO. 89; anders ROLOFF, aaO. 49; STUHLMACHER, aaO. 321: gerade die antitypische Gegenüberstellung verborgene Sühnestätte im Tempel / öffentlich in Jesus eingesetzte Sühnestätte, sei wahrscheinlich.

— Die grammatisch mögliche maskuline Form (Prädikat zum Relativum ὅν), wie sie lateinische Versionen bieten (propitiatorem) ist textkritisch als jung auszuschneiden und auch kaum verständlich, da das bei Paulus viel häufigere Nomen ἰλαστής zur Verfügung stand.⁶⁰ So ist am ehesten allgemein mit "Sühnemittel" zu über setzen.

(4) Nach KAESEMANN enthält V 25 den alttestamentlichen Gedanken der Bundestreue bzw. der "Gerechtigkeit" Gottes (dh. Erneuerung des Bundes durch Sündenerlass). Die dafür beigebrachte Parallele 4Esr 8, 36 ist allerdings nach WENGST nicht überzeugend, da sie keine Sühnevorstellung kennt und auch den Akzent auf die belohnende, bzw. strafende Gerechtigkeit, nicht auf die Bundestreue legt.⁶¹ KAESEMANN möchte um dieses Bundesgedankens willen Röm 3,25 der palästinischen Urgemeinde zuschreiben (Kontinuität zu Israel, vgl. auch STUHLMACHER), wogegen WENGST "mangels jeder Spur einer aramäischen Vorlage" den Herkunftsort von Röm 3,25 in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde sieht. Noch weiter geht ROLOFF, wenn er V 25 als einen "topos der ältesten Heidenmissionspredigt" des hellenistischen Christentums ohne Bundesgedanken, aber mit einer universalen Ausweitung der Wirkung des Sühnetodes über Israel hinaus, beurteilt. Die theologiegeschichtliche Herkunft von Röm 3,25 kann nicht sicher bestimmt werden.⁶²

(5) Als "Sitz im Leben" der Sühnetodaussage in Röm 3,25 wird meist der Gottesdienst, als wahrscheinlich das Herrenmahl, angenommen

60) Vgl. MORRIS, aaO. 34.

61) WENGST, aaO. 89f+A14 zu KAESEMANN, aaO. 96-111; vgl. ROLOFF, aaO. 49+A2.

62) WENGST, aaO. 90; vgl. ROLOFF, aaO. 49+A2; LOHSE, aaO. 139 + A6.149 A4 (hellenistisch-judenchristliche, nicht urgemeindliche Ueberlieferung); KESSLER, aaO. 268. Herkunftsort Jerusalem oder Antiochien nimmt neuerdings STUHLMACHER an: "Röm 3,25.26a steht...in einer Traditionslinie, die unabhängig von Paulus ausgebildet wurde und von Jerusalem hinaufreicht bis zum Judenchristentum der nachpaulinischen Zeit" (aaO. 323. +A39).

(WENGST, ROLOFF, KAESEMANN, LOHSE). Auf das Abendmahl weist die formelhafte Wendung "in seinem Blut" (LOHSE), vielleicht auch der Bundesgedanke (KAESEMANN).⁶³

(6) Ein Bezug zu Jes 53 in Röm 3,25 wird wegen der Universalität der Wirkung des Sühnetodes meistens angenommen (ROLOFF, LOHSE, JEREMIAS, RESE, POPKES ua., vgl. ausführlich in 5.2.1.).⁶⁴

3.1.4 Zusammenfassung

Die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu sind in der vorpaulinischen Tradition nicht sehr zahlreich und nur in knappen Formelfragmenten fassbar. Den vermutlich ältesten Ansatz zeigt a) die "Dahingabeformel", in der Gott an seinem Sohn handelndes Subjekt ist: so in Röm 8,32a; 4,25 (in passivischer Umschreibung). Beide Formelfragmente stehen in einem hymnusartigen Kontext, beide umschreiben mit "dahingeben" den Tod Jesu und deuten ihn als sühnendes Sterben (deutlich in Röm 4,25, wahrscheinlich in Röm 8,32). Mindestens für Röm 4,25 lässt sich ein Einfluss von Jes 53 erwägen.

b) Die "Selbsthingabeformel" verkörpert eine — vermutlich jüngere — Variante der "Dahingabeformel". Ihr handelndes Subjekt ist Jesus selbst: so Gal 2,20 (als Gottessohn), Gal 1,4 (als Kyrios), in paränetischer Verwendung Eph 5,2.25 (als Christos). Die Selbsthingabeformel ist vermutlich ebenfalls vorpaulinisch mit dem Liebesmotiv kombiniert worden (WENGST).⁶⁵

63) WENGST, aaO. 90; ROLOFF, aaO. 49f+A2 (Stück einer heidenchristlichen Abendmahlskatechese); LOHSE, aaO. 136ff; KAESEMANN, Verständnis, 9ff; BULTMANN, Theologie, 84.

64) ROLOFF, aaO. 49+A3; LOHSE, aaO. 85-87; JEREMIAS, *παῖς Ἰεσοῦ*, ThWNT V, 685; RESE, aaO. 24-28.44; POPKES, aaO. 47-55.

65) WENGST, aaO. 57.

c) Die "Sterbensformel" verbindet die Christosprädikation mit der Sterbensaussage und ihrer Deutung durch die *ὑπέρ* -Wendung: so Röm 5,6.8 (vgl. Röm 14,15; 1Kor 8,11; 1,13; 1Thess 5,10; 2Kor 5,14), 1Kor 15,3 (in der Verbindung mit der Auferweckungsaussage und in der Variante "für unsere Sünden"). Auch für 1Kor 15,3 wird Einfluss von Jes 53 vermutet, der allerdings auch erst sekundär mit dem Schrifthinweis dazugekommen sein könnte.

d) Die traditionelle Sühneformel Röm 3,25 gehört wegen der Deutung des Todes Jesu als Sühne nach WENGST ebenfalls in den Zusammenhang der Dahingabe- oder Sterbensformel. Auch in ihr ist möglicherweise Einfluss von Jes 53 anzunehmen. Unsicher bleibt die Bedeutung von *ἱλαστήριον*, das jedenfalls die Lebenshingabe Jesu (vgl. "in seinem Blut") als Sühne für die "in der Zeit der Gottferne begangenen Sünden" (ROLOFF) und als von Gott gegebene Möglichkeit ("öffentlich ingestellt") mit universaler Auswirkung umschreibt.⁶⁶ Was diese vorpaulinischen, meist katechetischen Formelfragmente miteinander verbindet, ist die "final-soteriologische" Deutung des Todes Jesu mit der *ὑπέρ* -Wendung (oder Äquivalenten) und der Angabe des Zieles ("für uns/euch/alle", "für unsere Sünden" ua.).⁶⁷

3.2 Die vorsynoptische Abendmahlstradition

Die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu sind in der synoptischen Tradition auf zwei isolierte Stellen beschränkt, die "theologisch einsam im Raum" (PATSCHE) stehen: das Abendmahlswort Mk 14,24 parr und das Lösegeldwort Mk 10,45. Die Zusammengehörigkeit beider Stellen wird übereinstimmend angenommen, trotz sehr kontroverser Auslegung derselben.⁶⁸

66) ROLOFF, aaO. 48f; vgl. WENGST, aaO. 87-91.100.

67) aaO. 48; vgl. WENGST, aaO. 60 A30.

68) PATSCHE, aaO. 170-180: die Zusammengehörigkeit beruht nicht auf gegenseitiger Ableitbarkeit, sondern auf einer gemeinsamen Herkunft (formelhafte, kerygmatische Verkündigung).

3.2.1 Das Lösegeldwort Mk 10,45

Das Lösegeldwort Mk 10,45 (par Lk 22,27) gehört "zu den besonders heiss umstrittenen Worten in der neueren Geschichte der Auslegung" (TOEDT), weil man darin wegen der Verbindung verschiedener theologischer und religionsgeschichtlicher Komplexe der Jesusüberlieferung einen Schlüssel zum Selbstverständnis Jesu als Gottesknecht und Menschensohn zu finden oder aber gerade wegen dieser Verbindung reflektierende "Gemeindedogmatik" erblicken zu müssen glaubte.⁶⁹ Mk 10,45 steht im Kontext von Leidensankündigung, Zebedaidenbitte, und Nachfolgeworten (Mk 10,33-45) und hat eine Parallele in Lk 22,27.

Mk 10,45

Lk 22,27

(V 45a)

...denn auch der Menschensohn
καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
ist nicht gekommen, damit ihm
gedient werde,
οὐκ ἦλθεν διακονηῆναι
sondern damit er diene
ἀλλὰ διακονῆσαι

... Ich aber bin in eurer Mitte
ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι
wie ein Dienender
ὥς ὁ διακονῶν

(V 45b)

...und sein Leben gebe
καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
als Lösegeld für viele.
λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

vgl. 1Tim 2,5f: der Mensch
Jesus Christus, der sich selbst
gegeben hat als Lösegeld für
alle. *ὁ δοὺς ἑαυτὸν*
ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

(1) In Mk 10,45 werden Menschensohnbezeichnung, Dienstmotiv und Lösegeldvorstellung verbunden; Lk 22,27 kennt nur das Dienstmotiv. Bei Lk fehlt im Hinweis auf das Dienen Jesu und in der Anweisung zum Dienst für die Jünger der Todesgedanke. Mk 10,45b hat eine

69) TOEDT, Menschensohn, 126.187-197 (Literatur bei JEREMIAS, ThWNT V, 224-227; ders., Das Lösegeld für Viele, 216-227.227ff); vgl. LOHSE, aaO. 117-122; WENGST, aaO. 71f; ROLOFF, aaO. 50-64; POPKES, aaO. 169-174 (bes. 169f); SCHWEIZER, Mk, 124-127; HAHN, aaO. 57ff; Ueberblick bei PATSCH, aaO. 171.170-180.

gräzisierte Parallele in 1Tim 2,5f. Dieser auffällige Befund muss erklärt werden: welche der beiden synoptischen Fassungen ist ursprünglicher? Ist Mk 10,45 ein einheitliches Logion, oder muss der in Lk 22,27 fehlende und in 1Tim 2,5f verwendete Lösegeldgedanke (V 45b) als sekundäre Zufügung zum Menschensohnwort (V 45a) verstanden werden? Das Verhältnis von Mk 10,45 zu Lk 22,27 ist die eigentliche *crux interpretum* (PATSCHE).⁷⁰

(2) Eine direkte literarische Abhängigkeit kann zwischen den beiden Ueberlieferungsgestalten des Textes nicht nachgewiesen werden (so JEREMIAS, LOHSE, ROLOFF, WENGST usw.). Vielmehr scheinen sich die beiden Varianten unabhängig voneinander aus einer identischen Urform entwickelt zu haben (SCHUERMANN spricht von einer ganzheitlichen "Mutation").⁷¹

Die Befürworter einer Mk-Priorität führen vor allem sprachliche Kriterien an (palästinischer Sprachcharakter im Gegensatz zur stärker gräzisierten Fassung von Lk: so JEREMIAS, LOHSE, TOEDT, ROLOFF ua.).⁷²

Die Gegner der Mk-Priorität führen vor allem inhaltlich-"dogmatische" Gründe für die Ursprünglichkeit der Lk-fassung an: Mk 10,45 wird dann als Umprägung des Dienstmotivs im Sinne der "hellenistisch-christlichen Erlösungslehre" durch den Sühnetodgedanken beurteilt (so vor allem BULTMANN und BOUSSET).⁷³

Die meisten neueren Exegeten übernehmen JEREMIAS' philologischen Nachweis des palästinischen Hintergrundes und des traditionellen, vormarkinischen Charakters von Mk 10,45. Vorsichtig formuliert in der

70) PATSCHE, aaO. 170ff.175.

71) JEREMIAS, Lösegeld, 225+A32a; LOHSE, aaO. 117-119; ROLOFF, aaO. 50-55.55 A3.56ff; WENGST, aaO. 172-175; PATSCHE, aaO. 170ff.175+A194; SCHUERMANN, Abschiedsrede, 80 A208.

72) aaO., 225-227; ders., Abendmahlsworte, 171; ders., ThWNT V,713; LOHSE, aaO. 117-119; TOEDT, aaO. 187; ROLOFF, aaO. 51.

73) BULTMANN, Synoptische Tradition, 97.154+A2 (Verweis auf BOUSSET) (7.Aufl.1967); zu Vertretern dieser These vgl. LOHSE, aaO. 118 A2/4.117 A4; TOEDT, aaO. 126.

Frage der Priorität PATSCH: "Der hellenisierte Kontext bei Lk spricht für relative Ursprünglichkeit des Mk; mehr kann nicht gesagt werden".⁷⁴ Die Frage muss daher offen bleiben.

(3) Ebenso umstritten ist auch die Einheitlichkeit von Mk 10,45. Sie ist mit dem Nachweis des palästinischen Kolorits gegenüber der gräzisierten Form von 1Tim 2,5f noch nicht erwiesen. Nach TOEDTS Analyse ist vielmehr V 45a ein vollständiger, in sich abgeschlossener Spruch vom Dienen des Menschensohnes (ἡλϋεν -wort). Das Lösegeldwort mit dem Todesgedanken V 45b wäre zwar sehr früh, aber sekundär zugewachsen, da ἡλϋεν -spruch und Dahingabeformel mit der Lösegeldvorstellung ebensowenig wie mit der Menschensohnbezeichnung von Haus aus zusammengehörten (vgl. 1Tim 2,5f mit Lösegeld und Dahingabe ohne Dienstmotiv und Menschensohn!). Bei ursprünglicher Zusammengehörigkeit wäre nach TOEDT die singuläre Verknüpfung von Menschensohnbezeichnung und Heilsbedeutung des Todes Jesu kaum ohne Echo in den übrigen Menschensohnlogien geblieben.⁷⁵ Zudem wäre der Dienstgedanke — wie die Lk-parallele zeigt — auch ohne Lösegeldaussage verständlich. V 45b durchbricht nicht nur die strenge Entsprechung Jesus/Jünger im vorbildlichen Dienen, sondern hat als Entfaltung des Gedankens vom Dienen des Menschensohnes den Charakter einer überschüssenden Erweiterung (ROLOFF, TOEDT, KESSLER, anders jedoch HOOKER);⁷⁶ da aber keine Indizien für markinische Redaktion des Lösegeldwortes beizubringen sind, muss V 45b schon in der vormarkinischen Tradition mit dem Dienstmotiv von V 45a zusammengewachsen sein. Wegen der sprachlichen Gestalt und der

74) PATSCH, aaO. 175; ähnlich auch ROLOFF, aaO. 51; LOHSE, aaO. 117ff; TOEDT, aaO. 187; JEREMIAS, Lösegeld, 225ff. uö.

75) TOEDT, aaO. 187f.190f; zögernder JEREMIAS, Lösegeld, 227; vgl. PATSCH, aaO. 177; WENGST, aaO. 71f.

76) ROLOFF, aaO. 51; TOEDT, aaO. 191; KESSLER, aaO. 283; anders HOOKER, Jesus, 74ff (die allerdings keine traditionsgeschichtliche Fragestellung kennt; kritisch dazu HAHN, aaO. 66 A2).

inhaltlichen Aussage wird diese Verbindung vermutlich auf sehr alte, palästinische Tradition zurückgehen (ROLOFF, PATSCH, JEREMIAS, LOHSE, TOEDT, anders POPKES).⁷⁷

(4) Die Motivation für die Kombination von V 45a und V 45b lag wahrscheinlich in der Zuordnung von Dienstmotiv und Sühnetodmotiv in der Abendmahlstradition, die unzweifelhaft als "Sitz im Leben" des Sühnetodgedankens gelten kann (PATSCHE, ROLOFF, POPKES, TOEDT, JEREMIAS ua.).⁷⁸

Eine interessante Rekonstruktion dieser traditionsgeschichtlichen Verbindung von Sühnetodmotiv und Dienstmotiv in der vormarkinischen Tradition schlägt ROLOFF vor:

1. Ein Dienstlogion Lk 22,27c oder V 27a-c als Teil des Mahlberichtes Lk 22,15-20 wird 2. durch Jüngerlogien erweitert (Mk 10,42-45) und scheidet sich 3. in zwei Traditionsmutationen: in die vormarkinische, die sich vom Mahlbericht loslöst und Mk 10,45 aufnimmt, in die lukanische Sondertradition, die den Mahlbericht durch die Gestaltung als Gemeindeordnung paränetisch prägt. Diese beiden Traditionsvarianten werden 4. redaktionell in die Jüngerlogien (Mk 10,42-45) bzw. in die lukanische Abschiedsrede (Lk 22,24-27) eingegliedert.⁷⁹

Im antithetischen Dienstlogion (V 45a) ist nach ROLOFF auch ein "Nachklang von Mahlterminologie" erkennbar da *διακομείν* ursprünglich für den Tischdienst verwendet wurde und auf "eine aramäische Urform zurückgeht".⁸⁰ Wie Lk 22,27, das von ROLOFF und SCHUERMANN als "einem alten Mahlbericht zugehöriges Interpretament" anschliessend an Lk 22,15-20 bestimmt wird, wäre auch das Lösegeldwort Mk 10,45b als stärker dogmatisch reflektierende "for-

77) ROLOFF, aaO. 51; PATSCH, aaO. 173-179; JEREMIAS, Lösegeld, 225f; ThWNT V, 713; TOEDT, aaO. 187; LOHSE, aaO. 117-119; POPKES, aaO. 171f+A464 nimmt dagegen Zusammenfügung auf hellenistischem Boden an.

78) PATSCH, aaO. 168f.170ff; ROLOFF, aaO. 51ff; POPKES, aaO. 171-173; TOEDT, aaO. 188f; JEREMIAS, Lösegeld, 227f; vgl. KESSLER, aaO. 282f.

79) ROLOFF, aaO. 59 A2.

80) aaO. 52+A3.56. vgl. 52ff.

melhafte Abbraviatur von Brot- und Kelchwort des Mahlberichtes" an dessen Stelle getreten, als das Logion vom Dienen V 45a in den ἡλθεν -spruch umgeformt wurde. Dann aber ist nach ROLOFF das "in einer sehr alten Schicht der Herrenmahlstradition" ... haftende "Motiv des Dienens Jesu ... ursprünglich im Sinne der Lebenshingabe gedeutet worden" und könnte so der "älteste Ansatzpunkt der soteriologischen Deutung des Todes Jesu" sein und die "äusserste Konsequenz seiner dienenden Selbstpreisgabe" darstellen (ähnlich wie ROLOFF auch PATSCH, anders POPKES).⁸¹

(5) Eine inhaltliche Beziehung zu Jes 53,10ff wird von den meisten Exegeten im Anschluss an JEREMIAS und LOHSE für Mk 10,45b angenommen, wenn auch im Wortgebrauch eine Verbindung nicht eindeutig nachweisbar ist (Hinweise auf Jes 53 HT vor allem durch ἀντὶ πολλῶν entsprechend dem 5-maligen rabim in Jes 52,14.15; 53,11.12, ev. auch im Lösegeldgedanken als Wiedergabe von 'ascham Jes 53, 10?).⁸² Kritisch gegen diesen fast allgemeinen Konsens stellten sich vor allem die englischsprechenden Forscher, wie zB. BARRETT, der aufgrund der Menschensohnbezeichnung in V 45a den Hintergrund von Dan 7 postulierte und einen Einfluss von Jes 53 aus linguistischen Gründen bezweifelte (ähnlich HOOKER, WENGST).⁸³

81) ROLOFF, aaO. 59 + A2.62f (selbst in Joh 13,1-20 bleibt das Dienstmotiv noch mit der Mahltradition verbunden); vgl. PATSCH, aaO. 157ff; POPKES, aaO. 270 bezweifelt dagegen, dass das Abendmahl Sitz im Leben der Dahingabeaussage sei (aaO. 169ff).

82) So ROLOFF, aaO. 52 A2; PATSCH, aaO. 166.178.170ff; POPKES, aaO. 171.221 A613 (zit.Lit.); TOEDT, aaO. 189; HAHN, aaO. 58; LOHSE, aaO. 118f + A6; besonders WOLFF, Jes 53,60ff.

83) BARRETT, The Background of Mark 10:45,2-7.5ff; ähnlich HOOKER, Jesus, 74-79; dies., Son of Man, 140-147; WENGST, aaO. 75 + A77; kritisch gegen BARRETT: HAHN, aaO. 58f; vgl. PATSCH, aaO. 177f.

3.2.2 Die Einsetzungsworte Mk 14,24 parr

a) Auf die sehr komplizierte Problematik der Abendmahlsworte kann in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden (dazu vgl. PATSCH, JEREMIAS, SCHWEIZER).⁸⁴ Für die Vorstellung vom Sühnetod sind die Einsetzungsworte bzw. Deuteworte, und hier vor allem das Becherwort entscheidend.

(1) Uebereinstimmend wird anerkannt, dass die vier Texte der Abendmahlsparadosis 1Kor 11,23-26; Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Lk 22,15-20 ursprünglich selbständige Ueberlieferungsstücke sind, die ihren "Sitz im Leben" in der Gemeindeliturgie haben und im Wesentlichen zwei Typen, den paulinisch-lukanischen und den markinisch-matthäischen repräsentieren.⁸⁵

(2) Umstritten ist die Priorität der einen gegenüber der andern Textgestalt. Die literarisch älteste Bezeugung ist zweifellos in 1Kor 11, 23ff zu finden, doch wird vor allem von JEREMIAS und LOHSE angenommen, dass die Mk-gestalt wegen ihres palästinischen Sprachcharakters ein früheres Traditionsstadium zeige und in die älteste Gemeinde zurückweise.⁸⁶ In der Mk-version ist die semitische Sprachgestalt (JEREMIAS) wohl ursprünglicher, die strenge Parallelisierung von Brot- und Weinwort dagegen traditionsgeschichtlich sekundär. Fraglich ist auch, ob eine für Juden so anstössige Aufforderung zum Trinken des Blutes palästinisch überhaupt denkbar ist (SCHWEIZER, SCHUERMANN, anders dagegen JEREMIAS).⁸⁷ Für die

84) PATSCH, aaO. 180ff.220ff.228ff; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 216ff; SCHWEIZER, RGG I, 10-20 (Literatur); ders., Das Herrenmahl im NT, ThLZ 10, 1954,573-592 (vgl. ders., ThZ 2,1946,81-99); auch KESSLER, aaO. 275-281 ua.

85) Vgl. KESSLER, aaO. 275-276 (Literatur). 95ff.277 A84; HAHN, aaO. 59; PATSCH, aaO. 180ff.

86) JEREMIAS, Abendmahlsworte, 132ff; LOHSE, aaO. 122f; dagegen SCHUERMANN, Der Einsetzungsbericht, 94-111; KESSLER, aaO. 277+A87.

87) SCHWEIZER, RGG I,13; ders., Mk 173; SCHUERMANN, Einsetzungsbericht II,94f.106ff; JEREMIAS, aaO. 163 A5 (zu DALMAN: "das Anstössige wird das Historische sein"); vgl. KESSLER, aaO. 276ff.

Ursprünglichkeit der paulinischen Version könnte angeführt werden, dass sie auf Tradition beruhe, die "mindestens anderthalb Jahrzehnte früher geschrieben" wurde, ... "als die des Mk, und ausserdem auf Tradition" beruhe, die nach der Meinung des Paulus "bis zu Jesus selbst zurückreicht" (SCHWEIZER). Ebenso spreche auch die asymmetrische Form bei Brot- und Becherwort für paulinische Priorität. Gegen eine Priorität der paulinisch-lukanischen Version spricht aber die stärker hellenisierte Sprachgestalt.⁸⁸ Die Frage nach der Priorität muss auch hier offen bleiben, da "keiner der beiden Typen ... als ursprünglich gelten" kann (KESSLER), eine ältere "Urform" hinter den jetzigen Textgestalten aber nicht mehr rekonstruierbar ist.⁸⁹

(3) Auf die Diskussion um den eschatologischen Ausblick, um den Lk-Lang- oder Kurztext, sowie um die alte Kontroversfrage der zwei verschiedenen Abendmahlstypen (vgl. LIETZMANN und LOHMEYER) kann nur verwiesen werden. Sie ist für unsere Frage nach den Todesdeutungen nicht relevant.⁹⁰

(4) Die Interpretation des Todes Jesu wird in den sog. "Deuteworten" mit einer ὑπέρ -Wendung formuliert, die bei Paulus und Lk (und Joh 6) dem Brotwort, bei Mk und Mt dem Becherwort folgt (bei Lk sowohl dem Becher- als auch dem Brotwort).

88) SCHWEIZER, RGG I, 13; SCHUERMANN, aaO. 107f.

89) KESSLER, aaO. 277+A82a.276; SCHWEIZER, aaO. 14 (der eher für Priorität der paulinischen Form eintritt).

90) Dazu: LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, 1926; LOHMEYER, Vom urchristlichen Abendmahl, in: Theol.Rundschau, 1937/8; vor allem SCHWEIZER, ThZ 2, 1946, 81ff; ders., RGG I, 10f. 14-16; ders., ThLZ 10, 1954, 573ff; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 133ff.

b) Das Brotwort (Paulus, Lk, Joh)

1Kor 11,24b

dies ist mein Leib
 τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα
 für euch
 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

Lk 22,19b

dies ist mein Leib
 τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου
 hingegeben für euch
 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

Joh 6,51c

.. ist mein Fleisch
 ἡ βάρψ μου ἐστὶν
 für das Leben der Welt
 ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς

c) Das Becher- bzw. Weinwort (Mk, Mt, Lk, Paulus)

Mk 14,24

dies ist mein Blut
 τοῦτό ἐστὶν τὸ αἷμά μου
 des Bundes
 τῆς διαθήκης
 das vergossen wird für die
 Vielen
 τὸ ἐκχυννόμενον
 ὑπὲρ πολλῶν

Mt 26,28

dies aber ist mein Blut
 τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμα μου
 des Bundes
 τῆς διαθήκης
 das für die Vielen vergossen wird
 zur Vergebung der Sünden
 τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον
 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

Lk 22,21b

dieser Becher (ist)
 τοῦτο τὸ ποτήριον
 der neue Bund in meinem Blut
 ἡ καινὴ διαθήκη
 ἐν τῷ αἵματι μου
 das für euch vergossen wird.
 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

1Kor 11,25

dieser Becher ist
 τοῦτο τὸ ποτήριον
 der neue Bund in meinem Blut
 ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν
 ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι

d) Meist wird die ὑπὲρ -Wendung beim Brotwort als sekundärer Zusatz beurteilt, der aus dem Bestreben nach liturgischer Parallelisierung erfolgte und die fehlende theologische Deutung des Brotwortes bei Mk 14,24 (par Mt) "auffüllte", damit nicht der Akzent einseitig auf dem Kelchwort liege und das isolierte Brotwort nicht mehr deutbar wäre (vgl. JEREMIAS, HAHN, PATSCH). Bei der Deutung des Todes Jesu ist daher vom Becherwort auszugehen.⁹¹

(5) Ob das Becherwort in der paulinischen Fassung (mit dem Bundesgedanken) oder der Mk-gestalt (mit dem Sühn(opfer)-Motiv) älter sei, ist umstritten. Für Priorität der paulinischen Fassung plädieren

91) JEREMIAS, aaO. 160f; PATSCH, aaO. 181+A234.229; HAHN, aaO.60f.

BORNKAMM, TOEDT, KUEMMEL, HAHN, SCHWEIZER, SCHUERMANN ua., für jene der markinischen Fassung JEREMIAS, PATSCH.⁹² Doch auch hier ist keine eindeutige Entscheidung zu treffen.

(6) Das Becherwort enthält drei sich durchdringende theologische Motive: den Bundesgedanken, das Blutmotiv, die Sühnvorstellung.⁹³

— Der Bundesgedanke bestimmt vor allem die paulinisch-lukanische Fassung des Kelchwortes und scheint in Mk 14,24 erst sekundär zugewachsen zu sein (τῆς διαθήκης).⁹⁴ Er dürfte aus den Vorstellungen von Ex 24,8-10 ("Blut des Bundes" und Bundesmahl) und den jüdischen Erwartungen eines neuen, endzeitlichen Bundes, ähnlich Jer 31,31-34 (neuer Bund aufgrund der Sündenvergebung) erwachsen sein.⁹⁵

— Das Blutmotiv ist bei Paulus/Lk dem Bundesgedanken untergeordnet: der Bund wird durch den gewaltsamen Tod ("Blut") Jesu begründet (ähnlich Ex 24,8); bei Mk/Mt dagegen klingt im Gedanken des Blutvergiessens (τὸ ἐκχυννόμενον) für die Tötung eher das sühnende Moment der Blutbesprengung an, ev. die Vorstellung von Jes 53. Falls mit dem Blutmotiv eine Anspielung auf Ex 24,8 vorläge, spielte möglicherweise der Gedanke des Bundesopfers eine Rolle (KESSLER, HAHN, SCHUERMANN ua.).⁹⁶

— Das Sühnemotiv ("für die Vielen/euch") nimmt in der Mk/Mt-Fassung des Becherwortes nach fast allgemeinem Konsens auf Jes 53,12 Bezug. ("für die Vielen", Blutvergiessen als Tötung parallel zum "Ausgiessen des Lebens" im Tod V 12b). Im paulinisch-lukanischen Becherwort ist dagegen ein Bezug auf Jes 53

92) Vgl. dazu KESSLER, aaO. 278 A92; SCHUERMANN, Einsetzungsbericht II, 94-113; PATSCH, aaO. 181; JEREMIAS, aaO. 163ff.183ff; SCHWEIZER, RGG I, 14.

93) Vgl. HAHN, aaO. 60; ausführlich dazu: SCHWEIZER, RGG I, 10ff.

94) Vgl. KESSLER, aaO. 279f+A105; SCHWEIZER, Mk 173; ders., RGG I, 13; ders., ThLZ 10,581.587; HAHN, aaO. 60f.61 A3; SCHUERMANN, aaO. 110f; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 186f, revidierte allerdings die zuerst vertretene Ansicht eines sekundären Zusatzes in Mk und postulierte eine andere Wortfolge im semit. Grundtext bei Mk (vgl. ausführlich: 6.2.).

95) Vgl. KESSLER, aaO. 279+A98; KAESEMANN, Ex VuB I, 28; HAHN, aaO. 60; SCHUERMANN, aaO. 97ff (bes. 100.101 A340, ohne μου wäre sogar ein wörtlicher Anklang an Ex 24,8LXX feststellbar!); SCHWEIZER, Mk, 173f; ders., ThLZ 10,587; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 187f.

96) KESSLER, aaO. 279+A100.280; HAHN, aaO. 60f; LOHSE, aaO. 126; SCHUERMANN, aaO. 99; anders aber HOOKER, Jesus, 80ff.

nicht ersichtlich (so HAHN, KESSLER, JEREMIAS, LOHSE, anders jedoch SCHUERMANN).⁹⁷

Alle drei Motive sind im Becherwort ineinander verflochten. Das Motiv des vergossenen Blutes ist dabei sowohl mit der Vorstellung der "stellvertretenden Sühne" (Jes 53) als auch mit der Anschauung "des bundesstiftenden Opfers" (HAHN) verbunden und verklammert diese beiden Motive sekundär miteinander zur Vorstellung des "Sühneopfers" (vgl. Mk 14,24, dazu: Uebersichtstabelle S. 241).⁹⁸

(7) Bei der Einwirkung von Jes 53 auf Mk 14,24 werden zwei Erklärungen erwogen (gegen die extremen und unwahrscheinlichen Lösungen von HOOKER: kein Einfluss — und JEREMIAS: direktes Zitat):

Der Bezug zu Jes 53 ist ursprünglich, dh. aus der Wendung "für die Vielen" entwickelte sich als "liturgische Applikation" der universalen Bedeutung des Todes Jesu auf die Gemeinde das "für euch/uns" bei Paulus/Lk (so: PATSCH, JEREMIAS, LOHSE und die Grosszahl der Exegeten).⁹⁹

Der Bezug zu Jes 53 erfolgte erst in einem späteren Stadium dh. die ursprüngliche Wendung "für euch" wurde — bei wachsender Bedeutung von Jes 53 für den Schriftbeweis universalistisch ausgeweitet und verdeutlicht (so SCHUERMANN, ähnlich HAHN).¹⁰⁰

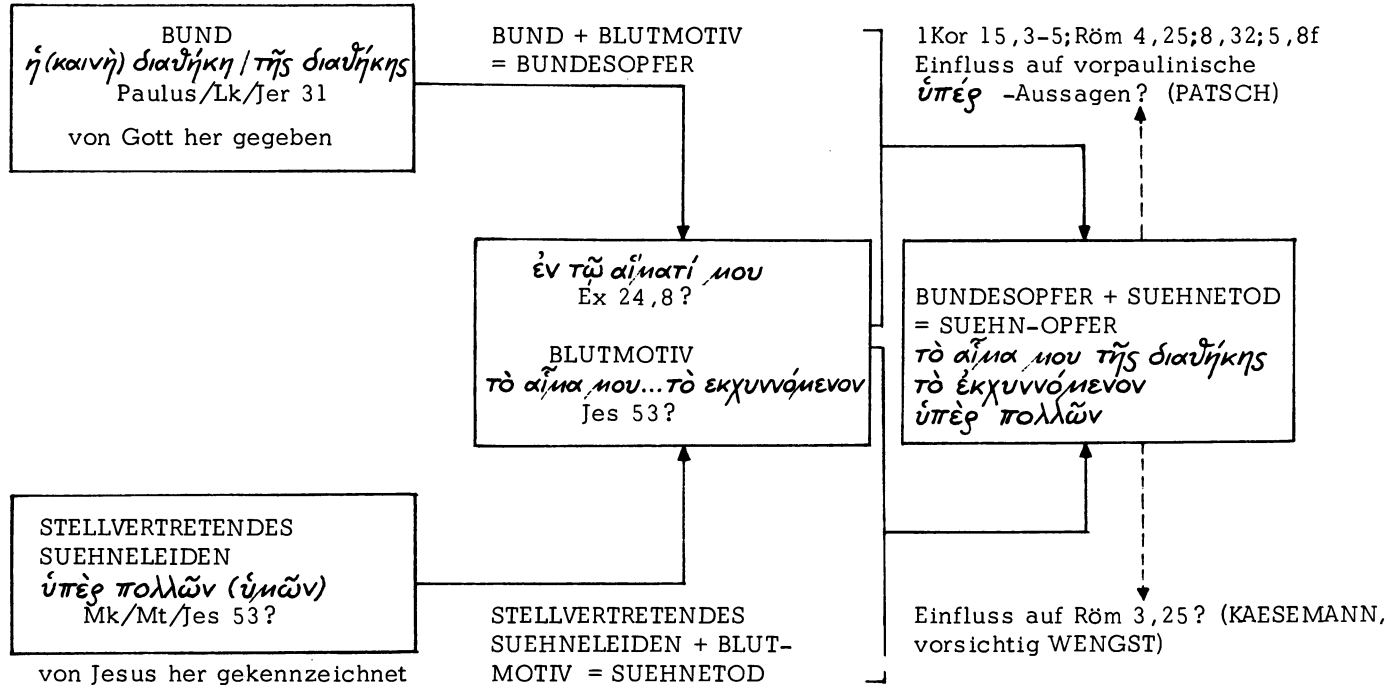
97) HAHN, aaO. 60f; KESSLER, aaO. 280f; JEREMIAS, aaO. 218f.170; LOHSE, aaO. 124f; SCHUERMANN, aaO. 98ff nimmt dagegen für die P/Lk-fassung einen Bezug zu Jes 53, für die Mk-fassung aber Anklang an das Kultopfer Ex 24,8 an. Einfluss von Jes 53 wurde bestritten von HOOKER, Jesus, 80ff (vgl. dazu PATSCH, aaO. 182 A240) und von jenen Forschern, die eine Bezugnahme auf hellen. Kultmahle postulieren (vgl. dazu SCHWEIZER, ThLZ 10,588+A69/70).

98) HAHN, aaO. 60 A2.61+A3 gegen den Begriff der "Opferterminologie" bei JEREMIAS, aaO. 213ff und LOHSE, aaO. 71f.124-126; vgl. auch KESSLER, aaO. 281 A111.

99) PATSCH, aaO. 166ff.181; JEREMIAS, aaO. 165.170; LOHSE, aaO. 124; WOLFF, Jes 53,64-66.

100) SCHUERMANN, aaO. 112f.75-78 (Literatur); vgl. PATSCH, aaO. 181 A238 (zu SCHNACKENBURG, NEUENZEIT, DOWNING); eine ähnliche Position vertritt auch POPKES, aaO. 254; HAHN, aaO. 66.64ff.56ff. 201ff.

Traditionsgeschichtliche Verbindung der Motive zur Deutung des Todes Jesu in der Abendmahlstratition



Weitere Motive: + DIENSTMOTIV (Mk 10,45 par Lk 22,27): Tod = Grenzfall dienender Selbsthingabe (Mk 10,45b);
+ ESCHATOLOGISCHER AUSBLICK (Mk 14,25 par Mt 26,29; Lk 22,16.18; 1Kor 11,26);
Tod = Einbruch der Gottesherrschaft

Ein Einfluss von Jes 53 kann zwar weder philologisch noch theologisch nachgewiesen werden, andererseits aber auch die Abendmahls-tradition ohne die Vorstellung von Jes 53 schwerlich erklärt werden. Dieser schwierigen Frage soll daher im Folgenden noch ausführlich nachgegangen werden (vgl. 6., bes. 6.2).

3.2.3 Zusammenfassung

Die einzigen soteriologischen Deutungen des Todes Jesu in der synoptischen Tradition (Mk 10,45; 14,24 parr) gehören der Abendmahlstradition an. In ihr wird der Tod Jesu als "für die Vielen" ($\alpha\upsilon\tau\iota$ / $\epsilon\upsilon\pi\epsilon\varsigma$ πολλῶν) bedeutsamer interpretiert, was in dieser universalen inklusiven Weise nur in Jes 53,10-12 ein Vorbild hat, wenngleich eine direkte sprachliche oder sachliche Beeinflussung nicht stringent nachgewiesen werden kann (gegen JEREMIAS). Mit grosser Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, dass die Abendmahlstradition eine bedeutende Rolle spielte bei der Vermittlung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu im NT. Allerdings sind die traditionsgeschichtlichen Probleme nicht restlos geklärt und müssen die Deutungen des Todes Jesu aus ihrer liturgischen Ueberformung im Text eruiert werden. Dennoch kann (was im Folgenden zu erhärten ist) vermutet werden, dass die Abendmahlstradition als "Sitz im Leben" der Sühnetodaussagen in Frage kommt und sich die $\epsilon\upsilon\pi\epsilon\varsigma$ -Formeltradition der vorpaulinischen Ueberlieferung aus diesem Ansatz in Bekenntnis, Verkündigung, Katechese und Lehre weiterentwickelte und vom liturgischen Rahmen löste (PATSCHE).¹⁰¹ Bemerkenswert ist immerhin, wie isoliert der Gedanke einer stellvertretenden Selbsthingabe Jesu für die Völkerwelt in den synoptischen Traditionen steht. Wie ist dieser Befund zu erklären?

101) PATSCH, aaO. 169 + A149 (gegen WENGST, aaO. 50-72.66).

3.3 Ergebnisse zu den soteriologischen Deutungen

Das soteriologische Verständnis des Todes Jesu interpretiert diesen mit den Wendungen "für die Vielen/euch/uns" ua., bzw. "für die/unsere Sünden" "gestorben/dahingegeben" (bzw. sich selbst hingebend) uä. Diese *ὑπέρ* -Aussage (JEREMIAS: "*ὑπέρ* -Formel") kann als final-soteriologische" Deutung (ROLOFF) bezeichnet werden, weil sie die Wirkung dieses Todes als heilsbedeutsam (soteriologisch) zugunsten der Gemeinde, bzw. der Menschen (final), auslegt. Die Bezeugung dieser Todesdeutung ist in den frühen neutestamentlichen Texten auffallend selten und auf die vorpaulinische Formeltradition und die synoptische Abendmahlsüberlieferung, sowie auf einige alte Formelfragmente (vgl. den christologischen Hymnus 1Petr 2,21-24) beschränkt.¹⁰² Die hinter diesen Aussagen liegende Vorstellung des Todes Jesu als stellvertretender Sühne zugunsten aller Menschen (in einem universalen, inklusiven Sinn) oder der Gemeinde (in liturgischer Applikation) muss auf ihre Herkunft hin untersucht werden, da sie aus dem alttestamentlichen Todesverständnis (im Gegensatz zu den Vorstellungen vom gewaltsamen Prophetengeschick und vom Leiden des Gerechten) nicht ohne weiteres zu erwarten ist. Nach unserem kurzen Ueberblick ergibt sich ausser den schon genannten vier Lösungsvorschlägen (vgl. 2.a-d) noch ein fünfter Erklärungsversuch, der vor allem von ROLOFF und PATSCH vertreten wird: der Ansatz der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu liegt in der Abendmahlstradition, die diesen Tod als äusserste Konsequenz der Lebenshingabe Jesu im Dienen verstand. Traditionsgeschichtlich ist diese Abendmahlsparadosis weder aus spätjüdischen Sühnevorstellungen, noch aus direkter Einwirkung des Motivs vom stellvertretenden Sühnetod des Gottesknechtes in Jes 53 ableitbar (vgl. 6.2 + 7.3). Die Frage nach der Herkunft der Sühnetodvorstellung in den frühesten

102) ROLOFF, Anfänge, 43.

neutestamentlichen Traditionen soll an den grossen Untersuchungen von LOHSE (jüdische Sühne- und Märtyrertraditionen) und JEREMIAS (zu Jes 53) und ihrer Kritik zu klären versucht werden.

B) Die VORSTELLUNG VOM SÜHNETOD IM JUDENTUM UND IM FRUEHEN CHRISTENTUM

4. SÜHNE- UND MÄRTYRERVORSTELLUNGEN IM ALTEN TESTAMENT UND PALAESTINISCHEN JUDENTUM

Die von LOHSE 1953 eingereichte Habilitationsschrift (Märtyrer und Gottesknecht) setzt sich mit den jüdischen Voraussetzungen der neutestamentlichen Sühnetodaussagen auseinander. Der Verfasser beschränkt sich dabei von Anfang an auf das palästinische Spätjudentum mit der Begründung, dass einerseits das hellenistische Judentum (bes. Philo, Josephus) für den Gedanken der Sühnekraft des Todes nichts beizutragen habe, andererseits jene Schriften des hellenistischen Judentums, die Sühnetodaussagen kennen (Makkabäerbücher) auf unmittelbaren Einfluss des palästinischen Judentums zurückzuführen seien. Die Optik ist also von vorneherein beschränkt (vgl. Kritik von WENGST: 4.2.).

4.1 Die Entstehung der Sühnetodaussagen im palästinischen Judentum (These LOHSE)

4.1.1 Wurzeln der Sühnetodaussagen im Alten Testament und im palästinischen Judentum

LOHSE nennt verschiedene Wurzeln, aus denen sich allmählich die Vorstellung eines sühnenden Todes für andere herausbildete.

a) Sünde und Tod. Auszugehen ist vom alttestamentlichen Gedanken des Sünde - Unheil - Zusammenhangs. Nach diesem Gedanken ist der Tod Strafurteil Gottes für die Sünde des Menschen. LOHSE verweist auf die Ausweitung dieses alttestamentlichen Gedankens in den spätjüdischen Pseudepigraphen und rabbinischen Texten zur Vorstellung eines durch Adams Schuld verursachten allgemeinen Todesverhängnisses, ohne Aufgabe der Eigenverantwortlichkeit des Menschen (zB. 4Esr 3,10; 7,118; syr Bar 17,3; 23,4). Derselbe Zusammenhang wird noch in der spätjüdischen Vorstellung der Entrückung Henochs und Elias sichtbar, insofern diese als Bewahrung vor dem Tod infolge ihrer Sündelosigkeit ("Gerechtigkeit") interpretiert wurde. Allerdings fand das Problem des Leidens und Sterbens im Sünde-Unheil-Zusammenhang keine einheitliche Lösung im palästinischen Judentum. Der zwar allgemein anerkannte Zusammenhang zwischen Tod und Schuld konnte verschieden interpretiert werden und selbst die um ihrer Gesetzestreue willen verfolgten jüdischen Märtyrer anerkannten in ihrem Sterben noch dieses Strafurteil Gottes über ihre eigenen Sünden.¹⁰³

b) Die Idee der Sühne. Diese Verkettung von Sünde-Leid-Tod konnte nach jüdischem Empfinden nur durch geleistete Sühne, welche Sündenvergebung ermöglichte, durchbrochen werden. Die uralte Vorstellung, wonach Blut die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott wieder herstellte, bildete den Hintergrund der kultischen Sühne in den Opfern des Jerusalemer Tempels. LOHSE verweist auch auf die verschiedenartigen Vorstellungen, die mit den sühnestiftenden Blutriten verbunden waren: die Besprengung mit Blut konnte einerseits abwehrende Schutz-

103) Vgl. LOHSE, Märtyrer, 14-18 (ausführliche Referenzen); vgl. zum Sünde-Unheil-Zusammenhang auch M.L.HENRY, "Tod" und "Leben", Unheil und Heil als Funktionen des richtenden und rettenden Gottes, in: Leben angesichts des Todes, Fsch THIELICKE, 1968, 6ff.

funktion ("atropäische Wirkung") haben (etwa Ex 12,13), oder als Substitution für verwirktes Leben verstanden werden (so in den Tieropfern). Dieser Hintergrund scheint allerdings im Spätjudentum nicht mehr lebendig gewesen und reflektiert worden zu sein: "genügte es doch den Juden, dass Gott die Darbietung der Opfer geboten und damit diese Sühnemöglichkeit gegeben hatte".¹⁰⁴ Neben die blutigen Tieropfer traten aber auch immer mehr andere Sühnemittel, die bestimmten Sünden zugeordnet, begrenzte Sühne verschafften. Zudem wuchs die Bedeutung des Versöhnungstages als grosser Tag der Umkehr im Spätjudentum: in seiner sühnenden Wirkung konnte er nur noch durch Leiden und Tod übertroffen werden. (Schon vor der Zerstörung des Tempels um 70 n.Ch. waren Leiden und Tod zusammen mit den Liebeswerken als Sühnemittel neben die Opfer gestellt worden.)¹⁰⁵

c) Neue Wertung des Leidens. Der durch das Wohlergehen der Gottlosen und das Leiden der Frommen in Frage gestellte und in die Krise geratene alte Vergeltungsglaube (Sünde-Unheil-Zusammenhang) erforderte nach der Erfahrung des Exils eine neue Sinngebung des Leidens. Israel fand diese in der Idee der Züchtigung und Erprobung durch Leiden und der damit verbundenen Läuterung und Abgeltung der Schuld in diesem Leben: "dadurch erhalten die Leiden sühnende Kraft und einen positiven Wert" (LOHSE, vgl. auch RUPPERT II.Kapitel!). Diese Umkehrung des alten Vergeltungsglaubens im Spätjudentum liess das Leiden als Notwendigkeit für Israel erscheinen (Ermöglichung der Schuldentilgung vor dem Endgericht als Zeichen der Liebe Gottes!), für die Völkerwelt dagegen galt nach wie vor der alte Vergeltungsglaube (Tod als Strafe für Sünde).¹⁰⁶

d) Stellvertretendes Leiden. Wegen der sühnenden Kraft des Leidens (für den Leidenden selbst) konnte im Spätjudentum "unschuldig

104) LOHSE, aaO. 21+A1/2.

105) aaO. 22-25.31.

106) aaO. 30ff (vgl. RUPPERT, Der leidende Gerechte, II.Kap. 4.1/2.)

erlittenes Leiden stellvertretend angerechnet werden" (für andere). Solch stellvertretendes Leiden für Israel wurde vor allem den Propheten (bes. Mose) und den Märtyrern zuerkannt. Problematisch bleibt allerdings für diese Aussagen das Alter der jüdischen Belege. LOHSE glaubt sie — mit dem Hinweis auf WICHMANN und aufgrund der jüdischen Apokryphen (bes. syr Bar 52,6; PsSal 8,26; 18,4f; 2Makk 6,12-17; Weish; Spr; Sir; Jdt) und rabbinischen Texte, sowie den neutestamentlichen Aussagen — als sicher "schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen" beurteilen zu können.¹⁰⁷

e) Die Sühnkraft des Todes. Als ältesten rabbinischen Beleg für die sühnende Kraft des Todes führt LOHSE Mischna Joma VIII, 8 aus tannaitischer Zeit an ("der Tod und der Versöhnungstag sühnen in Verbindung mit der Umkehr"). Der Tod übertrifft die Opfer an Sühnkraft für die Sünden. Willigt daher ein zum Tod verurteilter Schuldiger in seine Hinrichtung ein, indem er ein formelhaftes Bekenntnis, das "Sühnevotum" spricht und so seinen Tod als gerechte Strafe auf sich nimmt, leistet er durch sein Sterben Sühne und stellt die verletzte Ordnung wieder her. (Als Schriftbeweis für dieses "Sühnevotum" galt den Rabbinen Jos 7.) Die primär nur der Volksgemeinschaft beim Tod des Schuldigen zukommende Sühne (Solidaritätsgedanke, Sippenhaftung!) konnte beim Aufkommen des Auferstehungsglaubens auch dem Schuldigen selbst zukommen, so dass er zwar das Leben als Strafe verlor, aber am künftigen Leben Anteil bekommen konnte (vgl. 1Hen 22,11-13). Nach LOHSE weisen Beginn des Auferstehungsglaubens (terminus post quem) und ius gladii (terminus ante quem) diese Auffassung als vorchristlich aus. Für die Idee der Sühnkraft eines freiwilligen Todes dagegen fehlen Belege aus vorchristlicher Zeit.¹⁰⁸

107) LOHSE, aaO. 32+A6.29+A6/7.30 A1-5.31.

108) aaO. 38-45.45 A9.46-50.58.

4.1.2 Der stellvertretende, sühnende Tod der jüdischen Märtyrer

a) Stellvertretender Sühnetod. Die Idee eines stellvertretenden Sühnetodes findet sich erstmals in den Märtyrerberichten der Makkabäerbücher, und selbst hier noch nicht eindeutig. So fehlt in 2Makk 7 der Gedanke der Sühne noch, nur das stellvertretende Einstehen anstelle Israels in Gottes Zorn und das Zeugnis für das Gesetz sind darin formuliert. Auch die Märtyrer sterben um ihrer eigenen Sünden willen, nehmen aber zugleich stellvertretend die Strafe für die Schuld des Volkes auf sich, vgl. 2Makk 7,37f:

Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben für die väterlichen Gesetze hin (*περὶ τῶν πατρίων νόμων*). Ich flehe dabei zu Gott, er möge bald dem Volke gnädig sein... So möge dann bei mir und meinen Brüdern zum Stillstand kommen des Allerhöchsten Zorn (*ἐκτῆραι τὴν τοῦ παντοκράτορος ὀργήν*), der sich mit Recht über unser Volk ergossen hat.

b) Der Gedanke der Stellvertretung war allerdings nach LOHSE nicht ohne Schwierigkeiten für jüdisches Verstehen: "wie der Tod von jeher in Israel als Zeichen des Gerichtes galt, so musste auch das Sterben der Märtyrer verstanden werden: es ist Unglück, das über sie verhängt wird. Die Konsequenz der Vergeltungslehre wäre gewesen, dass man die Märtyrer für besonders grosse Sünder hätte erklären müssen. Aber man scheute sich, diese Folgerung zu ziehen, und suchte darum in dem Gedanken der Züchtigung, die Gott über Israel verhängt, eine Erklärung für das Leiden der Märtyrer zu finden."¹⁰⁹ Trost fand man einzig in der Erwartung der Totenauferstehung als Rächung ihres Todes. LOHSE setzt — im Anschluss an WICHMANN und MOORE — auch für den Stellvertretungsgedanken, trotz griechischer Sprache des Buches, palästinische Herkunft und pharisäisches Denken voraus mit der Begründung, dass "im rein hellenistischen Schrifttum" die Vor-

109) LOHSE, aaO. 67.66–68 (anders WENGST, aaO. 69 zu 2Makk 7: auch hier sei schon der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes enthalten).

stellung eines stellvertretenden Sterbens fehle (vgl. die Kritik bei WENGST 4.2.).¹¹⁰

c) Erst das 4. Makkabäerbuch aus der Mitte des 1. Jh. n. Ch. schreibt dem stellvertretenden Tod der Märtyrer sühnende Wirkung zu, vgl. 4Makk 6,28f:

Sei gnädig deinem Volke! Lass dir die Strafe, die wir darum erdulden, jetzt genügen! Zur Läuterung lass ihnen doch mein Blut gereichen (*καὶ ἄρσιν αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα*) und als Ersatz für ihre Seele nimm jetzt meine Seele hin. (*καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχὴν*)

Ebenso 4Makk 17,22:

Sie waren gleichsam ein Ersatz für die Sünde des Volkes (*ἀντίψυχον ... τῆς τοῦ ἐθνους ἁμαρτίας*). Durch das Blut jener Frommen (*διὰ τοῦ ἀγνότητος*) und ihren Sühnetod (*τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν*; nach LXX, RAHLFS) rettete die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel.

LOHSE weist auf die Termini der Opfersprache, die auf den Tod der Märtyrer übertragen, diesen als "Sühnopfer" deuteten. Er liest dafür *ἱλαστήριος* adjektivisch zu *θάνατος* oder ergänzt zu der von ihm als sekundär beurteilten Lesart von Sin(RAHLFS) *θῦμα*.

d) Die Verbindung von Opfer- und Sühntodgedanken in einer Schrift des hellenistischen Judentums erklärt LOHSE als ethische Uebertragung von Opferterminologie aufgrund des Fehlens eines Opferkultes und führt die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod auf palästinischen Ursprung zurück (wiederum mit Hinweis auf WICHMANN und MOORE). Durch dieses Postulat vom palästinischen Ursprung des Sühnetodes glaubt LOHSE zu erweisen, "dass ... schon in vorchristlicher Zeit der Märtyrertod als sühnender verstanden wurde".¹¹¹ Die von LOHSE zur Stützung seiner These herangezogenen rabbinischen

110) LOHSE, aaO. 69 + A1 (dagegen WENGST, aaO. 63).

111) aaO. 71 + A5, 69 A1 (zu MOORE und WICHMANN), 71.71 A2.

Belege sind vereinzelt und ausschliesslich aus später, amoräischer Zeit. Aufgrund dieser Tatsache erschliesst er eine grosse jüdische Zurückhaltung in der Beurteilung des Märtyrertodes, die möglicherweise durch die christliche Hochschätzung des Martyriums oder durch die traditionelle jüdische Sicht des Todes als Gerichtsurteil Gottes veranlasst sein könnte.¹¹² Die Makkabäerbücher sind somit die einzigen vorchristlichen Belege für die Anschauung des stellvertretenden (und sühnenden: 4Makk) Märtyrertodes, tannaitische Texte schweigen darüber. Da jedoch die späteren amoräischen Texte diese Anschauung kennen und sie in den Makkabäerbüchern bezeugt ist (dh. nach LOHSE: aus palästinischen Vorstellungen), folgert LOHSE (gegen ZEITLIN), dass auch die tannaitische Zeit die Vorstellung des stellvertretenden Sühnetodes gekannt habe (gegen dieses Rückschlussverfahren vgl. WENGST, 4.2.).¹¹³

4.1.3 Der Tod der Gerechten und des Gottesknechtes

a) Ergänzende Vorstellungen. Diese schmale Basis hofft LOHSE vom allgemeineren Gedanken vom Tod des Gerechten (der auch den Tod der Märtyrer umfasst) her zu verbreitern. Jedoch auch da sind die Belege für einen sühnenden Tod der Gerechten spät und praktisch nur auf die Gottesmänner des Alten Testaments bezogen. Die Lücke in den jüdischen Sühnetodtexten von der Makkabäerzeit bis ins 2.christliche Jh. lässt sich nicht schliessen. Trotzdem interpretiert sie LOHSE als Kontinuität: "der Spruch des R. Simon b. Jochai... führt uns in das zweite nachchristliche Jahrhundert. Aber da nach den Makkabäerbüchern ... schon in vorchristlicher Zeit der Märtyrertod als sühnender verstanden wurde, darf wohl sicher gesagt werden,

112) LOHSE, aaO. 72-77.68.

113) aaO. 77f.77 A4 (gegen ZEITLIN, The Legend of the Ten Martyrs and its Apocalyptic Origins, QR 36,1945,1-16); gegen LOHSE vgl. WENGST, aaO. 64f.

dass schon in neutestamentlicher Zeit der Tod der Gerechten als Sühnetod galt." ¹¹⁴ Die von LOHSE als vorchristlich beurteilte und zum Motivkreis des leidenden Gerechten gehörige armenische Version von Test Benj 3,8 soll seine These weiter stützen. Allerdings sind die Ueberlieferungsprobleme dieses christlich überarbeiteten (oder ganz christlichen?) Belegs zu problematisch, als dass diese Stelle allein die ganze Beweislast für eine vorchristliche Sühnetodanschauung zu tragen vermöchte. ¹¹⁵ Auch die Zeugnisse für den stellvertretenden Sühnetod des Moses (die Jes 53 in antichristlicher Polemik auf Mose anwenden), stammen erst aus dem 3.nachchristlichen Jh. und sind stark vom Motiv des Verdienstes geprägt. Dasselbe gilt für die rabbinische Deutung der Opferung (Aqeda) Isaaks und die Interpretation des Todes unschuldiger Kinder. ¹¹⁶

b) Dass das AT wie das Spätjudentum äusserst zurückhaltend von der Stellvertretung eines Menschen durch einen andern spricht, erklärt LOHSE aus dem Verbot des Analogiezaubers in Israel (Gefahr eines magischen Missverständnisses stellvertretenden Handelns!) und der Menschenopfer (Verbot in Dtn 18,10; Jer 7,31; 19,5 uö.). Die jüdische Praxis sah zur Auslösung eines nach dem ius talionis verwirkten Menschenlebens ein Tierleben vor, die "Auslösung" Jonathans in 1Sam 14,45 kann nicht sicher als Menschenopfer bestimmt werden, wenn auch die Rettung "durch für ihn hingegebenes Leben" wahrscheinlich ist. ¹¹⁷

c) Jesaja 53. Im AT bleibt somit für die Deutung des Todes als stellvertretende Sühne nur noch das in jeder Hinsicht einzigartige und einmalige Gottesknechtlied Jes 52,13-53,12. Das stellvertretende

114) LOHSE, aaO. 85; dagegen WENGST, aaO. 48.

115) aaO. 86f.86 A2/4 (gegen JEREMIAS, ThWNT V, 685); kritisch gegen LOHSE wiederum WENGST, aaO. 65 A50; vgl. POPKES, aaO. 47-55 und RESE, Ueberprüfung, 24ff zu Test Benj 3,8.

116) aaO. 87-92.92-94 (vgl. IV.Kapitel!).

117) aaO. 95-97.95 A4.

Leiden und Sterben des Gottesknechtes übernimmt die Sünde und Strafe der Vielen als "Schuldopfer" (V 10ff) und stellt durch seine freiwillige Selbsthingabe bis zum Tod (V 9: Grab) den Frieden mit Gott für die Vielen wieder her. Erstaunlich ist in diesem Kapitel das plötzliche Hervortreten des bis dahin im AT nur äusserst selten und spurenhaf nachweisbaren Stellvertretungsgedankens, aber auch seine Nichtverwendung in der Folgezeit.¹¹⁸ Der Idee der stellvertretenden Sühne liegt nach LOHSE das alte Gesetz der Solidarität ganz Israels zugrunde: wie das Volk durch Vergehen Einzelner in Mitleidenschaft gezogen wird (vgl. etwa Jos 7; 2Sam 24,17 ua.), so kann auch der einzelne Gerechte durch Leiden die Schuld der Allgemeinheit sühnen. Allerdings wird dabei die Sühne nicht mit dem Tod, sondern mit dem Verdienstgedanken verbunden: der "Ueberschuss" des Verdienstes (bes. der Väter) kommt sühnend andern zugute. Die Idee eines stellvertretenden Sühnetodes hängt somit an zwei Grundvoraussetzungen: 1. dem Gedanken des Verdienstes und 2. dem unlösbaren Zusammenhang von Sünde und Tod als Strafe.¹¹⁹

4.1.4 Die Herkunft der Sühnetodvorstellung

a) Die Herkunft der Sühnetodvorstellung. Das Fehlen der Vorstellung in der vorchristlichen, apokryphen und pseudepigraphischen Literatur (LOHSE konnte nur die Belege der Makkabäerbücher und Test Benj 3,8 anführen und zog daher aus späteren rabbinischen Texten Rückschlüsse) stellt uns die Frage nach der Herkunft der Sühnetodaussagen. Zwar

118) LOHSE, aaO. 97f+A6-8.98 erwägt auch einen Nachklang von Jes 53 in der umstrittenen Stelle Sach 12,9f, wo wahrscheinlich auch der Sühnetod eines Unschuldigen erzählt wird (98 A1).

119) aaO. 101-104, dabei wurde in früher Zeit die Wirkung des Verdienstes ausschliesslich diesseitig verstanden und erst vom Ende des 2.Jh.v.Ch. an auch als andauernd wirksam im Endgericht gedeutet (aaO. 104+A9: Belege). 105; gegen LOHSE vgl. WENGST, aaO. 65.

ist Jes 53 der älteste Beleg für die Vorstellung eines stellvertretenden Sühneleidens, kommt jedoch als Quelle für die Sühnetodaussagen nicht in Betracht, da eine Wirkungsgeschichte fehlt und in der Schriftbegründung für den Sühnetod bei den Rabbinen nicht auf Jes 53 Bezug genommen wurde. Selbst die spätere antichristliche Polemik nahm nur punktuell Bezug auf Jes 53 und nirgends wurde der Gedanke der Universalität dieses Sühnetodes aufgenommen. LOHSE erklärt dieses Verschweigen der Sühneleidenaussage von Jes 53 im vorchristlichen Judentum aus der messianischen Interpretation des Gottesknechtkapitels (vgl. ausführlich bei JEREMIAS: 5.2.) und aus der antichristlichen Front gegen den christologischen Schriftbeweis aufgrund von Jes 53. Der Hauptgrund dieses Schweigens dürfte jedoch in der jüdischen Beschränkung der Sühnkraft stellvertretenden Leidens und Sterbens auf Israel und in dem am Gesetz orientierten Verdienstgedanken liegen.¹²⁰ Auch die Märtyrerberichte der Makkabäerbücher zeigen keinerlei Spuren von Jes 53. Kann daher Jes 53 nicht als Quelle der Sühnetodaussagen gelten, so gehört das Kapitel doch — als wahrscheinlich "tiefste Erfassung und Ausprägung" — zum gleichen Vorstellungsbereich und zeigt immerhin an, dass "der Gedanke des Sühnetodes schon in ältere Zeit zurückreicht".¹²¹

b) Die eigentliche Wurzel der Sühnetodvorstellung erblickt LOHSE im alten Gesetz, wonach das im Blut vergossene Leben Sühne wirkt; eine Vorstellung, die im Spätjudentum durch den Auferstehungsglauben erweitert, die Sühne nicht nur dem Volk des Hingerichteten, sondern auch ihm selbst (für das Endgericht) zukommen liess und so dem Aergernis unschuldigen Leidens und Sterbens eine Antwort gab (vgl. das Blutmotiv auch in 4Makk 6,29; 17,22; auch 9,20; 10,8).¹²²

120) LOHSE, aaO. 105 + A3/5. 106 + A6 (gegen WOLFF). 72 A6. 79ff. 107. 108 A4. 110.

121) aaO. 106f.

122) aaO. 106. 109f.

4.2 Die Sühnetodvorstellung als Schöpfung des hellenistischen Judentums (These WENGST)

Die Untersuchung von WENGST (Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972) richtet sich kritisch gegen LOHSE'S These von der Herkunft der Sühnetodvorstellung aus alttestamentlich-spät-jüdischen (dh. nach LOHSE: palästinischen) Sühnevorstellungen und seine Rückschlüsse aus nachchristlich-rabbinischen Belegen auf das vorchristliche palästinische Judentum.

a) Kritik an LOHSE

(1) Die erste grundlegende Kritik bringt WENGST an der Ausklammerung des hellenistischen und jüdisch-hellenistischen Bereiches für die Herkunft der Sühnetodvorstellung bei LOHSE an (LOHSE tat dies mit dem Hinweis auf das Fehlen einer Sühnetodvorstellung bei Philo und Josephus). Die zweite Kritik wendet sich gegen den Rückschluss auf "unmittelbaren Einfluss des palästinischen Judentums" in den Schriften des hellenistischen Judentums (bes. 2Makk) ohne Nachweis, nur aufgrund der Behauptungen von MOORE und WICHMANN. Gegenüber LOHSE'S Alternative "reiner Hellenismus" (ohne Sühne- und Stellvertretungsidee) oder "palästinisches Judentum" (mit dem Gedanken der Sühne und ev. der Stellvertretung), betont WENGST die eigenständige Bedeutung des hellenistischen Judentums (und Judenchristentums) in der Ausformung der Sühnetodvorstellung. Er weist auch auf den nicht unerheblichen Unterschied (den LOHSE nicht beachtete) in der Vorstellung vom Sühnetod für eigene Sünde (den die palästinischen Quellen kennen) und dem stellvertretenden Sühnetod, wie ihn das hellenistische Judentum kannte.¹²³

(2) LOHSE hatte sein Postulat von der Herkunft des Sühnetodgedankens aus dem vorchristlichen, palästinischen Judentum durch Rück-

123) WENGST, aaO. 62f. 63 A39.

schlüsse aus den Märtyrerberichten der Makkabäerbücher (also hellenistisch-jüdischen Schriften) und spät nachneutestamentlichen, rabbinischen Belegen gewinnen müssen, da die palästinischen Apokryphen und Pseudepigraphen dafür nicht ergiebig waren (einzig der umstrittene Beleg Test Benj 3,8 konnte angeführt werden). Aus diesem Grunde musste er auch die in den Makkabäerberichten auftauchende Vorstellung als alte palästinische Idee deklarieren, was nach WENGST zu Fehlergebnissen führte, weil nicht nur die Eigenleistung des hellenistischen Judentums unterschätzt wurde, sondern auch der Unterschied zwischen allgemeinen Sühnevorstellungen und dem "als Sühne verstandenen Tod eines einzelnen oder einzelner für andere" unbeachtet blieb.¹²⁴

b) Schwierigkeiten der Sühnetodvorstellung. Nicht diese alttestamentlichen Sühnevorstellungen, sondern der als stellvertretende Sühne verstandene Tod bildet die Hauptschwierigkeit, da die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen einem solchen Todesverständnis nicht förderlich waren. WENGST nennt 5 Schwierigkeiten:

(1) Die zur Zeit des Tempels kultisch bestimmte Sühne wurde durch Tieropfer (Schuld- und Sühnopfer) gewährleistet. Eine Uebertragung der Vorstellung vom stellvertretenden Tragen der Schuld vom Opfertier auf den Menschen war durch das Verbot der Menschenopfer in Israel verunmöglicht.

(2) Die alte Vorstellung, wonach die Toten ausnahmslos von "Gott getrennt sind, war nicht geeignet, dem Tode einzelner — und gar dem gewaltsamen Tode! — eine positive Deutung zu geben". Im AT fehlt ein "Sterben für..." oder wird sogar ausdrücklich verneint (die wenigen Belege, zB. Dtn 24,16 ua. lehnen das Sterben der Söhne für die Väter ausdrücklich ab).¹²⁵

124) WENGST, aaO. 63-65.64 A44 zu LOHSE, aaO. 72-78.

125) Vgl. die Belege bei WENGST, aaO. 65: Dtn 24,16 in 2Kön 14,6; 2Chr 25,4 zitiert ähnlich Jer 31,29f; Ez 3,18-20; 18,4.17-20.24.

(3) Das für den Gedanken des Sühnetodes für andere allein verbleibende alttestamentliche Kapitel Jes 53 nimmt nicht nur eine einmalige Sonderstellung ein, sondern blieb bis in neutestamentliche Zeit ohne Wirkungsgeschichte (für den spezifischen Sühnetodgedanken), weshalb WENGST nicht weiter darauf eingeht (vgl. Kritik bei PATSCH in 6.2.3.).

(4) Die Auferstehungshoffnung der Apokalyptik zeitigte — trotz besseren Bedingungen für eine positive Deutung des Todes — keinen Niederschlag für die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod im universalen Sinn (auch die Weisen von Dan 11+12 läutern sich selbst!).

(5) Dem Gedanken eines stellvertretenden Sühnetodes war das strenge "Vergeltungsdogma" hinderlich, nach dem auch der Tod des jüdischen Märtyrers die Ursache in dessen Sünden hatte und darum auch als Gerichtsurteil Gottes verstanden wurde, dem man nach Möglichkeiten auszuweichen versuchte.¹²⁶

c) Herkunft aus dem hellenistischen Judentum. Aus diesen alttestamentlichen Hindernissen und dem Quellenbefund im vorchristlichen, palästinischen Judentum zieht WENGST die Schlussfolgerung, dass die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod im hellenistischen Judentum entstand, wo sie auch erstmals bezeugt ist, und von wo sie auch vom späteren palästinischen Judentum in nachchristlicher Zeit aufgenommen wurde. Nach WENGST waren im hellenistischen Judentum zwei Elemente dafür massgebend:

(1) die weniger zentrale Bedeutung des Kultes (Diaspora!) und damit die Betonung der nichtkultischen Sühnemöglichkeiten (vgl. z.B.

26; 33,8.9.13.18; das Sterben wegen der eigenen Sünde dagegen: 1Kön 16,18f; 1Chr 10,13 (Lev 15,31; 22,9); wegen seiner Frau: Gen 26,9; 20,3 ("für" heisst in allen Fällen "um...willen", im kausalen Sinn!).

126) WENGST, aaO. 66f.66 A55 (zu LOHSE, aaO. 73f.68.214-219); vgl. PATSCH, aaO. 157 A57.

die Ethisierung und Spiritualisierung der Opfervorstellung in LXX!);
(2) die Uebernahme der griechischen "Sinnggebung des Todes einzelner"
und damit einer neuen Einstellung zum Tod im Griechentum.¹²⁷

In diesem hellenistischen Judentum findet sich so die in einer langen Tradition ausgebildete Vorstellung vom "Sterben für die Freunde" (im Sinne ihrer Rettung oder Befreiung) und vom "Sterben für eine 'Idee'" (zB. für die Philosophie, den Tempel ua.), wie die Makkabäerbücher zeigen (Sterben für das Gesetz!).¹²⁸ Das Neue liegt nach WENGST in der Verbindung dieser hellenistischen "Sinnggebung des gewaltsamen Todes hervorragender Männer... mit dem alttestamentlich-jüdischen Sühnegedanken" in der "Vorstellung vom stellvertretenden Sühntod einzelner für andere" im hellenistischen Judentum (erstmal 2Makk 7, 37f, deutlich ausgeprägt in 4Makk 6,27-29;17,21f, Tod als Lösegeld!).¹²⁹

4.3 Offene Fragen zur Herkunft der Sühnetodvorstellung

Die hauptsächlichsten Differenzen zwischen LOHSE und WENGST liegen also in der religionsgeschichtlichen Herleitung der frühesten, neutestamentlichen Sühnetodaussagen: LOHSE erklärt sie aus dem palästinischen Judentum, WENGST aus dem hellenistischen Judentum (und Judenchristentum).

a) Die These von LOHSE. LOHSE hatte mit seiner These vom Ursprung der Vorstellung im vorchristlichen, palästinischen Judentum die Schwierigkeit der Quellenlage (nur späte rabbinische Texte, ausser

127) WENGST, aaO. 67.

128) aaO. 67f.68 A58/59; Sterben *ὑπέρ* (*περί* , *διὰ*) *τῶν νομῶν* : 2Makk 6,28; 7,9; 8,21 (ähnlich 1Makk 2,50f; 6,44), 3Makk 1,23; 4Makk 6,27; 13,9, Sterben für Gott, bzw. die Tugend: 4Makk 16, 25; 1,8 uö., für das Vaterland: 2Makk 8,31. .

129) aaO. 68-70 (Texte in 4.1.2.).

Jes 53 nur 2+4Makk aus dem hellenistischen Judentum) zu überwinden. Er tat dies mit dem Rückschluss auf palästinische Sühnetodvorstellungen aus den Makkabäerberichten und mit dem Rückgriff auf Jes 53 für die neutestamentlichen Texte (ausser Röm 3,25). Da aber Jes 53 als Quelle für die Sühnetodvorstellung nicht in Frage kommt (keine Wirkungsgeschichte, kein Einfluss auf Makk), führte er den Sühnetodgedanken auf die Idee des im Blut vergossenen und sühnenden Lebens zurück, eine Idee, die im vorchristlichen palästinischen Judentum auf Opfertiere und Hinzurichtende, und nur im hellenistischen Judentum auf stellvertretend sterbende Märtyrer angewendet wurde. Das Dilemma ist offensichtlich. LOHSE kann es nur durch das Postulat palästinischer Gedanken in 2+4Makk lösen, um so die Kontinuität zu alttestamentlich-palästinischen Sühnevorstellungen zu schaffen.

b) Die These von WENGST. WENGST hat mit seiner These vom Ursprung der Sühnetodvorstellung im hellenistischen Juden(christen)-tum gegenüber LOHSE den Vorteil, dass er dem spätjüdischen (und vor-paulinischen) Textbefund besser gerecht werden kann. Zudem kann er überzeugender erklären, warum die Idee vom stellvertretenden Sühnetod eines Menschen zuerst im hellenistischen Judentum und erst spät im palästinischen Judentum erscheint (trotz vielfältiger Sühnevorstellungen im vorchristlichen, palästinischen Judentum!): sie war als Neuschöpfung aus der Verbindung atl. Sühnevorstellungen und hellenistischer Sinnggebung des Todes im hellenistischen Judentum entstanden und daher vom hellenistisch-judenchristlichen Traditionsstrom aufgenommen worden. WENGST kann allerdings nicht befriedigend erklären, woher in Jes 53 (im vorchristlich-palästinischen Judentum also) der Gedanke dennoch auftaucht, wenngleich er im AT als Fremdkörper wirkt. Das Problem von Jes 53 ist bei WENGST völlig vernachlässigt (vgl. Kritik bei PATSCH i. ff.).¹³⁰ Selbst wenn Mk 10,45 14,24 nicht

130) PATSCH, Abendmahl, 157 A55/57.

aus Jes 53 abgeleitet werden können (was WENGST aus sprachlichen Gründen mit BARRETT, HOOKER bestreitet), stellt sich doch die Frage, woher inhaltlich die Vorstellung des universalen, stellvertretenden Sühnetodes stammt, da auch die Makkabäerbücher den Rahmen Israels nicht überschritten. Das Problem von Jes 53 muss noch eingehender geklärt werden.

5. DER SUEHNELEIDENDE GOTTESKNECHT (JES 53) IM ALTEN TESTAMENT UND SPAETJUDENTUM

Auf das im AT einmalig dastehende Kapitel Jes 53 wurde immer wieder hingewiesen und darin eine entscheidende (oft sogar die entscheidende) Quelle für die neutestamentlichen soteriologischen Deutungen des Todes Jesu gesehen. Das Kapitel stellt uns aber vor grosse Probleme.

5.1 Der Gottesknecht von Jesaja 53 auf dem Hintergrund des Alten Testamentes

Die Rätselhaftigkeit des Textes lässt seine Bedeutung nicht ohne weiteres erkennbar werden, zumal er innerhalb der Gottesknechtlieder eine Sonderstellung einnimmt. Entsprechend unterschiedlich fallen daher auch die Interpretationen dieses Kapitels aus.

5.1.1 Das paradigmatische Leiden des Gottesknechtes (WESTERMANN, WOLFF)

a) Nach WESTERMANN bringt Jes 53 gegenüber den Dankpsalmen Einzelner — mit denen der Text die zwei Stufen von Erniedrigung und Errettung teilt — etwas völlig Neues: eingerahmt in ein Gotteswort (Jes 52,13.14a.15+53,11b-12) folgt der Bericht einer Gruppe in der 3.Person (Jes 53,1-2 (52,14b) 53,3-11a), der das Bekenntnis enthält,

dass das Geschehen am Knecht ihnen selbst zur Rettung wurde (bes. V 4-6), was im anschliessenden Gottesspruch bestätigt wird (V 11b-12). Das Erzählen in der 3. Person (nicht der Errettete selbst bekennt!), der schroffe Kontrast zwischen Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes (V 14.15) und die Schilderung eines die ganze Existenz umspannenden Leidens (er wuchs auf ... ward begraben) bringen zum Ausdruck, dass es hier um etwas so noch nie Dagewesenes, Einmaliges (V 15b) geht. Ähnlich den Klagepsalmen ist auch hier ein typisch Leidender dargestellt, neu dagegen ist der Bruch mit dem uralten Vergeltungsgesetz: die Ursache dieses Leidens und dieses unbeachteten Daseins liegt nicht in der Sünde des Knechtes begründet, sondern im Tragen der Lasten, bzw. Sünden und Sündenstrafen anderer. Nach WESTERMANN spricht die Form des Bekenntnisses für ein vergangenes Geschehen, auf das man zurückblickt. Auch deuten die Aussagen "wuchs auf (V 2) — war mit Krankheit geschlagen (V 4) — litt geduldig (V 7) — weggerafft, abgeschnitten, zu Tode getroffen (V 8) — begraben (V 9) ..." auf ein Individuum, einen unschuldig um der andern willen Getroffenen. Unlösbar dagegen ist die Frage, wer dieser Knecht sei, ebenso auch jene, wie die Redenden zur umstürzenden Erkenntnis kamen, "dass die stellvertretende oder sühnende Kraft menschlichen Leidens hier in einem ganz gewöhnlichen, dürftigen und unbedeutenden Menschen, dessen entstellendes Leid ihm Verachtung und Abscheu einbringt, entdeckt wird".¹³¹ Die Berichtenden sind selbst Gewandelte, denen die Erhöhung des Knechtes einsichtig wurde. Eine positive Wertung des Todes fehlt bis V 10; erst in V 10-12 wird die Zuwendung Gottes nach dem Tod als Erhöhung ausgesagt, aber wiederum von den Berichtenden (nicht vom Getöteten): "Wie die Not sein ganzes Leben umfasste und deshalb nur von anderen berichtet werden kann, so ist die 'Rettung' hier etwas, was ausserhalb des von Geburt und Tod und Grab führenden Bogens liegt und

131) WESTERMANN, Jesaja, 212.206-213.

deshalb auch nur von anderen ausgesagt werden kann."¹³² Das Gotteswort bestätigt den Sinn dieses Geschehens mit Wendungen der Opfersprache (vgl. V 10).

b) Aehnlich wie WESTERMANN denkt auch WOLFF an eine individuelle geschichtliche Gestalt, und zwar an Deuterocesaja selbst. Diese geschichtliche Gestalt Deuterocesajas wurde prophetisch überhöht (Fülle des Leidens) zur vorbildhaften Gestalt. Die stark politisch und eschatologisch gefärbte Prophetie von Jes 53 enthält das Thema vom prophetischen Martyrium. Die Nachwirkungen von Jes 53 (Dan 11+12) seien nur in einzelnen Motiven erfolgt (ohne den zentralen Gedanken der stellvertretenden Sühne), inhaltlich sei auch eine Berührung mit dem "Durchbohrten" von Sach 12,10 wahrscheinlich. Eine wirkliche Deutung sei nur in Weish 2-5 erfolgt (ohne den Stellvertretungsgedanken).¹³³

5.1.2 Jüdisches Vergeltungs- und Solidaritätsdenken (FOHRER)

a) Nach FOHRER sind im "Wir"-Bericht zwei grundsätzlich verschiedene Aussagen verbunden worden: der Gedanke der Stellvertretung in Verbindung mit dem Leiden des Knechtes, und der Gedanke des Schuldopfers (ascham V 10) in Verbindung mit dem Sterben des Knechtes. Beide Gedanken, Stellvertretung wie Schuldopfer, werden "teils als freiwilliges Tun des Knechtes, teils als Handeln Gottes bezeichnet" (was durchaus alttestamentlichem Denken entspricht).¹³⁴ Der Stellvertretungsgedanke (als "Nieerzähltes", "Niegehörtes" dargestellt) weist die alte Ansicht des Vergeltungsglaubens (dass der Knecht Strafe für seine Sünden erfahre) zurück, ohne aber die Voraussetzung

132) WESTERMANN, aaO. 215.vgl. 216f.

133) WOLFF, Jesaja 53,40.33-40.40ff; vgl. HOOKER, Jesus, 53.

134) FOHRER, Das Alte Testament und das Thema "Christologie", EvTh 30,1970,288f.

dieses Vergeltungsglaubens (Sünde-Strafe-Zusammenhang) aufzugeben: Leiden bedeutet wohl Strafe, aber da der Leidende sündlos ist, ist es die Strafe für andere, "und da er sich gegen dieses Leiden nicht gewehrt und dagegen protestiert hat, ist ferner zu schliessen, dass er es freiwillig auf sich genommen hat, um den anderen zu helfen."¹³⁵ FOHRER sieht so den Stellvertretungsgedanken einerseits in Verbindung mit dem Vergeltungsgesetz, andererseits aber auch mit der Idee des Tausches bzw. der Uebertragung (Uebernahme von Strafleiden - Uebergabe von Sünd- und Strafflosigkeit). Ganz anders dagegen ist der Schuldopfergedanke (V 10), der dem kultischen Bereich entstammt und das Opfer eines Einzelnen für unwissentlich begangene Uebertretungen ist. Dessen Zentrum bildete die Besprengung des Altars mit dem Blut des Opfertieres. Wenn der Knecht in V 10 mit dem Opfertier und sein Tod mit dem Schuldopfer gleichgesetzt wird, beinhaltet dies nach FOHRER, dass dieses Opfer zugunsten des Knechtes selbst wirkt (Sühne für unwissentlich begangene Vergehen!). Dafür spräche, "dass durch das stellvertretende Leiden im Leben des Knechtes die Strafe schon abgeüsst und damit die Sünde beseitigt war und ... dass es sich um ein Opfer zugunsten eines Einzelmenschen und nicht um ein Opfer zugunsten einer Mehrzahl von Menschen handelt".¹³⁶ Die theologische Argumentation von Jes 53 zeigte dann folgende Elemente:

- (1) Durch sein Leiden sühnt der Knecht Sünden;
- (2) da er selbst sündlos war, kommt die Sühne den andern stellvertretend zugute;
- (3) hätte der Knecht unwissentlich gesündigt, wäre die Wirkung seines stellvertretenden Leidens in Frage gestellt;
- (4) das Schuldopfer sichert daher (durch Tilgung unwissentlicher Sünden) die Wirkung des stellvertretenden Leidens.

"Der Tod des Propheten — so meinen die Verfasser von Jes 53 — war gewiss ein Opfer- und Sühntod, jedoch nicht zugunsten anderer Men-

135) FOHRER, aaO. 289.

136) aaO. 290.

schen, sondern zunächst zugunsten des Propheten selbst, damit die Wirkung seines stellvertretenden Leidens gegen Nichtigkeit geschützt werden sollte." ¹³⁷ Damit bleibt dieser Rückblick auf ein vergangenes Geschehen im Rahmen des jüdischen Vergeltungs- und Solidaritätsdenkens. Von Sühnetod kann man darin nur im Rahmen der Sühne für eigene Schuld sprechen, von Stellvertretung dagegen nur im sühnenden Leiden (nicht im Tod). Jes 53 zeigt denselben Hintergrund wie die Märtyrerteologie der Makkabäerbücher, allerdings in universaler, nicht nationaler, Ausprägung. (Einzig V 12 unterscheidet in der Stellvertretung nicht mehr zwischen Leben und Sterben, dürfte aber — als abschliessendes Gotteswort — keinen neuen Gedanken bringen, sondern das Vorausgehende bestätigen.) ¹³⁸ Zu den soteriologischen Deutungen des Todes Jesu als Sühnetod besteht daher eine nicht unbeträchtliche, qualitative Differenz!

b) Die Struktur des (6-strophigen) Textes Jes 52,13-53,12 kann nach FOHRERS These etwa so schematisiert werden:

RAHMEN: I GOTTESWORT		Erfolg des Knechtes	
WIR- BERICHT	II Leiden im Leben III unschuldig, protestlos (= freiwillig)	für andere	STELLVERTRETUNG Sündelosigkeit des Knechtes
	IV Leiden und Sterben V Sühnung unwissentlich begangener Fehler	für sich selbst	SCHULDOPFER (ascham), Sicherung gegen Nichtigkeit
RAHMEN: VI GOTTESWORT		Zusammenfassung ohne Unterscheidung von STELLVERTRETUNG IM LEIDEN ODER STERBEN.	

137) FOHRER, aaO. 290f: FOHRER setzt voraus, dass es sich beim Knecht um Deuterocesaja selbst handelt (286).

138) aaO. 288.

A) Motive: I TAUSCH/UEBERTRAGUNG: — Uebernahme des Strafleidens
— Uebergabe der Sünd- und Straflosigkeit,

II SCHULDOPFER: — Opfer eines Einzelnen
— Lebenshingabe als Schuldopfer zur Sühnung eigener unwissentlicher Fehler

B) Voraussetzung: VERGELTUNGSGLAUBE, dh. Leiden = Strafe für Sünde (eigene und fremde)

5.1.3 Der Gottesknecht von Jes 53 als Bild für das leidende Israel

(HOOKER)

Im Gegensatz zu WESTERMANN und FOHRER, die hinter der geheimnisvollen Person des Gottesknechtes die Gestalt eines unschuldig getöteten Einzelnen der Vergangenheit erblickten, kommt HOOKER zum Schluss, dass Jes 53 ein alttestamentlicher Versuch sei, das Problem des Uebermasses an Leiden Israels zu erklären, indem es in der Gestalt des Gottesknechtes als andern Nationen zugute kommendes interpretiert wurde. HOOKER betont, dass der Gottesknecht in Jes 53 nirgends freiwillig leide (anders FOHRER), sich keineswegs als stellvertretendes Opfer verstehe oder die Rettung anderer wolle (so werde erst nach dem Ereignis geurteilt "by those whose deliverance his sufferings have obtained"). Dieses Bild aber stimme völlig überein mit der Situation des leidenden Israel: "Deutero-Isaiah has offered the portrait of the Suffering Servant as a theodicy, an attempt to justify Israel's suffering during the Exile".¹³⁹ Die Erhöhung des Gottesknechtes wäre dementsprechend bildhafter Ausdruck der zukünftigen Erhöhung Israels. Gegen die These einer individuellen Gestalt wendet HOOKER ein, dass bei solchem Leiden unverständlich wäre, wenn nichts weiter über sie gesagt würde und dass auch der unprophetische Charakter derselben bei der Annahme von Deuterocesaja

139) HOOKER, Jesus and the Servant, 46.

merkwürdig wäre. Bei einer zukünftigen Gestalt hingegen wäre nicht einsichtig, warum ausgerechnet dem hebräischen Denken so fremde Ideen wie Sühnetod und Auferstehung eines Einzelnen erfunden worden wären.¹⁴⁰ Auch die wahrscheinlichen Interpretationen von Jes 53 in Weish 2-5; Dan 12 und 4Makk 6+17 deuteten den Knecht kollektiv auf Israel. Eine messianische Deutung der Sühnetodaussage sei dem vorchristlichen Judentum unbekannt gewesen.¹⁴¹ Die Abwesenheit des Gottesknechtthemas in der vorchristlichen jüdischen Literatur erklärt HOOKER so: "first, that the figure of the Servant, as such, was not a living concept at the time of Jesus; secondly, that the idea of vicarious suffering, found in Isa. 53, had fallen into the background of Jewish thought".¹⁴²

5.1.4 Die Schwierigkeiten des Judentums mit Jesaja 53

a) Die vielfach divergierenden Interpretationsvorschläge zu diesem dunklen und rätselhaften atl. Kapitel zeigen, wie schwierig diese Gedanken in alttestamentlich-jüdische Vorstellungen einzuordnen sind. Die eigenartige Gestalt des leidenden und verherrlichten Gottesknechtes zeigt zwar Ähnlichkeiten mit der Vorstellung vom Leiden des Gerechten (Erniedrigung und Erhöhung), durchbricht sie aber im Gedanken des stellvertretenden Leidens für andere, was eher auf eine prophetische Tradition hinweist.¹⁴³ Unbestritten ist in Jes 53 die Idee der Stellvertretung im Leiden, ob aber darin schon die palästinisch-jüdische Vorstellungswelt mit dem Vergeltungsglauben durchbrochen wird, ist umstritten (sh. FOHRER!). Immerhin zeigt die jüdische Interpretation eine gewisse Verlegenheit diesem atl. Text gegenüber.

140) HOOKER, aaO. 47.

141) aaO. 58.53-58. vgl. 64f.

142) aaO. 61.

143) Vgl. RUPPERT, Jesus, 74f + A7; ebenso WOLFF, Jes 53, 40ff.

b) Dass für das Spätjudentum Jes 53 ein Problem darstellte, zeigen die zwei Tendenzen der Auslegung:

(1) entweder wurde Jes 53 unmessianisch-kollektiv auf die Gerechten Israels gedeutet (jeder Gerechte, dh. jedes Glied des Volkes Israel konnte "Gottesknecht" genannt werden);

(2) oder Jes 53 wurde messianisch-individuell interpretiert, aber dann alle Niedrigkeits- und Leidensaussagen eliminiert oder in ihr Gegenteil umgekehrt.

Ein leidender Gottesknecht im messianischen Sinn stiess bei einem Bild vom herrschenden, siegreichen Messias König auf zu viele Schwierigkeiten.¹⁴⁴ Eine Deutung des Gottesknechtes im unmessianischen Sinn auf jeden Israeliten (im Sinne der Vorstellung vom Leiden des Gerechten) konnte ebenfalls die Idee des stellvertretenden Leidens nicht aufnehmen (vgl. die Aktualisierungen von Jes 53 in Weish 2-5; Dan 11+12; II. Kapitel!). Die fehlende Wirkungsgeschichte von Jes 53 im vorchristlichen Judentum bestätigt durchaus die Schwierigkeiten der Gottesknechtdeutung.

5.2 Die messianische Deutung von Jesaja 53 im vorchristlichen Judentum

5.2.1 Vorchristliche Jesajainterpretationen im messianischen Sinn (These JEREMIAS)

JEREMIAS vertritt (nach WOLFF) wohl am konsequentesten den entscheidenden und frühen Einfluss von Jes 53 auf die neutestamentlichen Sühnetodaussagen und versucht die These von WOLFF philo-

144) SCHWEIZER, Erniedrigung, 72f. 63 A260; KESSLER, Bedeutung, 258f. 265; vgl. LEHMANN, Auferweckt, 250, 251 A662; JEREMIAS, *παῖς ἰεοῦ*, ThWNT V, 685ff; HOOKER, Jesus, 53-61.

logisch zu untermauern.¹⁴⁵ Dafür muss er ein vorchristliches, palästinisch-jüdisches Verständnis des leidenden Gottesknechtes postulieren, weil nur so für Jesus selbst ein "Selbstverständnis" als leidender und sühnender Gottesknecht möglich wäre. Er versucht diese Kontinuität zwischen jüdischer Sühnetodvorstellung nach Jes 53, Jesu Selbstverständnis als Gottesknecht und neutestamentlichen Sühnetodaussagen mit jüdischen Texten zu belegen.

a) Als ältesten Beleg (ausser LXX) für eine messianische Interpretation von Jes 53 führt JEREMIAS die armenische Version von Test Benj 3,8 an, die er ins 2. oder 1.Jh.v.Ch. datiert:

...an dir wird sich die Weissagung des Himmels erfüllen, die besagt, dass der Untadelige für den Gesetzlosen befleckt werden und der Sündlose für die Gottlosen sterben wird.

Diese "Weissagung des Himmels" bezieht sich nach JEREMIAS auf Jes 53 (Sühnetod, Wiedergabe des "durchbohrt" von Jes 53,5 mit "entweicht", bzw. "befleckt werden" in einer alten Tradition).¹⁴⁶ Angesprochen ist in diesem Text der Stamm Joseph-Ephraim; da aber eine Anwendung des stellvertretenden Sühnetodes auf Joseph selbst nicht bezeugt ist, bezieht JEREMIAS die Aussage auf den künftigen Joseph-Nachkommen, den Messias ben Joseph. Indirekt sieht er diese These gestützt durch die rabbinische Bezugnahme von Sach 12,10ff auf den Messias ben Joseph und die messianische Interpretation derselben Stelle im NT (Joh 19,37 Apk 1,7 vgl. Mt 24,30). Daraus schliesst

145) JEREMIAS, *παῖς Ἰεοῦ*, ThWNT V, 676-698.703-713, ders., Lösegeld, 216-229, ders., Abendmahlsworte, ö., vgl. auch *Ἀνὸς τοῦ Ἰεοῦ - παῖς Ἰεοῦ*, ZNW 34, 1935, 115-123, ders., Zum Problem der Deutung von Jes 53 im palästinischen Spätjudentum, Fsch GOGUEL, 1950, 113-119, ders., Theologie, 263.272ff.283ff.

146) JEREMIAS, ThWNT V, 685, 17ff + A241/242 (Literatur A243), vgl. LOHSE, aaO. 85-87. (Sowohl LOHSE wie JEREMIAS schliessen eine christliche Interpolation, bzw. Teilinterpolation aus); vgl. POPKES, aaO. 50 + A143 (zu TORREY, DIX).

JEREMIAS, dass Test Benj 3,8 die älteste Bezeugung einer messianischen Interpretation von Jes 53 sei.¹⁴⁷

b) Die These von der messianischen Interpretation von Jes 53 sieht JEREMIAS ferner bestätigt durch die henochischen Bilderreden (lHen 37-71), wo der "Messias" als "Menschensohn" bezeichnet und mit Zügen des Gottesknechtes aus Deutero-Jesaja dargestellt wird (zB. "Auserwählter": Jes 42,1; "Gerechter": Jes 53,11).¹⁴⁸

c) Als weitere Belege führt er die AT-Uebersetzungen der Peschitta (wahrscheinlich vorchristlich), Aquila und Theodotion (2.Jh.n.Ch.), das Targum Jesaja (Redaktion erst im 5.Jh.n.Ch., frühere Traditionen), sowie die rabbinischen Auslegungen von Jes 53 an, um die "seit vorchristlicher Zeit konstante" messianische Auslegung zu erweisen. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass lHen die Leidenszüge nicht aufnimmt, in der Peschitta das messianische Verständnis unsicher ist (von JEREMIAS aus den Textabweichungen und mit Verweis auf HEGERMANN postuliert, vgl. RESE), und die Uebersetzungen von Aquila und Theodotion nachchristlich sind (JEREMIAS zieht daher aus späteren Texten Rückschlüsse auf vorchristliche Gedanken).

d) Nur das Targum zu Jes 53 zeigt deutlich eine — auf alte Tradition zurückgehende¹⁴⁹ — messianische Gottesknechtdeutung, die jedoch die Leidensaussagen konsequent uminterpretiert und "die glanzvolle Aufrichtung der messianischen Herrschaft über Israel" schildert. JEREMIAS erklärt diese gewaltsame, tendenziöse Textänderung als

147) JEREMIAS, aaO. 685f. 697 A338. 695 A318; dagegen aber LOHSE, aaO. 86; RESE, Ueberprüfung, 25-28.

148) aaO. 686. 4ff + A245-249. Das "Gerecht"-sein des Messias wird zwar auch Sach 9,9 bezeugt, JEREMIAS sieht aber einen Bezug zu Jes 53,11 darin (A 250), ebenso sieht er Bezüge zu Jes 53 in lHen 46,6; 48,8 (52,15); 62,1-6 (52,13-15).

149) aaO. 690f. + A289/290 (Verweis auf HEGERMANN, Jesaja 53 in Targum und Peschitta, 54-58).

"antichristliche Polemik" gegen den "christologischen Schriftbeweis der Christen" (aufgrund von Jes 53) und folgert daraus, dass "die messianische Deutung von Jes 52,13-53,12 so fest eingebürgert war, dass TgJs sich ihr nicht entziehen konnte".¹⁵⁰ Diese Schlussfolgerung einer festen Verwurzelung der messianischen Deutung erstreckt JEREMIAS auch auf die Leidensaussagen mit dem Hinweis auf zwei unsichere Lesarten (TgJs 53,3.12), wo "mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Spur des Messiasleidens im Tg-Text" vorliege, die bei der Umdeutung nicht ganz ausgemerzt wurde. Ebenso habe sich die Umdeutung sowohl auf den griechischen wie den aramäischen Text erstreckt.¹⁵¹

e) Auch bei den Rabbinen hält JEREMIAS die Deutungen der Leidensaussagen von Jes 53 als sehr alt. Die Spärlichkeit gesicherter Belege und die rasche Verdrängung der LXX durch die Aquilaübersetzung erklärt er als Textverkürzung oder Ausmerzungen der jüdischen Polemik gegen das Christentum.¹⁵² Dass auch in den jüdischen Aussagen über den sühnenden Tod des Gerechten nie auf Jes 53 Bezug genommen wurde (vgl. auch LOHSE), lässt nach JEREMIAS nur eine Erklärung zu: "die Deutung von Jes 53 auf den Messias war schon seit vorchristlicher Zeit im palästinischen Judentum so fest und so ausschliesslich eingebürgert, dass die Anwendung dieses Kapitels auf den Sühnetod des Gerechten von selbst ausserhalb des Gesichtskreises blieb".¹⁵³ Der Versuch von JEREMIAS, den Nachweis einer messianischen Interpretation von Jes 53 einschliesslich der Sühnetod-

150) JEREMIAS, aaO. 693 (Uebersetzungstext: 691,15ff-693,1f).

151) aaO. 692 A296.693 A302.693,19ff.

152) aaO. 694 A313 (Belege zur Vorstellung des aussätzigen Messias: Aquila, b.Sanh. 98b; vgl. 696: "Seit Ende des 2.Jahrhunderts greift man...bei der Uebersetzung von Js 53 zum apologetischen Kampfmittel der Textänderung... Nach Möglichkeit wird aber Js 42,1ff und 53 überhaupt nicht benutzt..."; vgl. ebenso LOHSE, aaO. 107).

153) aaO. 697+A838; vgl. LOHSE, aaO. 104-110.78ff.94ff.

aussagen im vorchristlichen Judentum zu erbringen, stiess auf Widerstand. Widerlegt wurde seine These vor allem von RESE.

5.2.2 Die Kritik von RESE an der messianischen Deutung von Jesaja 53

bei JEREMIAS

In seiner Ueberprüfung der These von JEREMIAS widerlegt RESE dessen Argumente in den wichtigsten Punkten:

a) Bei Test Benj 3,8 weist RESE die von JEREMIAS vollzogene Verbindung zweier Voraussetzungen, nämlich den Bezug auf Jes 53 (Weissagung des Himmels) und den Bezug auf den Messias ben Joseph (zukünftiger Josephnachkomme), zurück. Ein Messias ben Joseph bzw. ben Ephraim werde erst um 150 n.Ch. als "Gebilde jüdischer Schriftgelehrsamkeit" (aufgrund von Sach 12,10ff; Dtn 33,17) bezeugt (vgl. auch POPKES).¹⁵⁴ Das Argument antichristlicher Polemik (JEREMIAS) lehnt RESE ab, weil er bezweifelt, dass die "Beziehungen zwischen Judentum und Christentum um 150 n.Ch., als die Vorstellung des Messias ben Joseph in der rabbinischen Literatur erschien, und später noch so stark gewesen sind, dass sie Lehrmeinungen der Juden nachdrücklich beeinflussten".¹⁵⁵ Falls die jüdisch-messianische Deutung von Sach 12,10ff auf den sterbenden Messias ben Joseph schon auf vorchristliche Zeit zurückgeht (was JEREMIAS annimmt, RESE, POPKES, ua. aber bezweifeln), wäre die "Weissagung des Himmels" Test Benj 3,8 nicht auf Jes 53, sondern Sach 12,10ff zu beziehen; meint diese aber den sühneleidenden Gottesknecht von Jes 53, fällt der Bezug zum Messias ben Joseph dahin (vorausgesetzt ist bei

154) RESE, Ueberprüfung, 24ff, 24 A18; vgl. POPKES, aaO. 47-55, bes. 50: es sei anzunehmen, "dass die Gestalt ein Gebilde der Schriftgelehrsamkeit ist, hervorgerufen nicht aus antichr. Polemik, sondern durch die Misere des bar Kochba-Aufstandes". (50+A 141).

155) RESE, aaO. 27.

RESE wie bei JEREMIAS der vorchristliche Ursprung von Test Benj 3,8, kritisch dagegen POPKES).¹⁵⁶ Dass antichristliche Polemik zudem nur den messianisch interpretierten Text Jes 53, nicht aber den im Christentum ebenfalls messianisch gedeuteten Text Sach 12,10ff eliminiert haben sollte, ist eine nicht belegbare Hypothese.¹⁵⁷ RESE kommt daher zur Schlussfolgerung, dass in Test Benj 3,8 vermutlich der Bezug zu Jes 53, nicht aber jener zum Messias ben Joseph zutrefte (eine futurische Aussage mache noch nicht eine messianische!, wie RESE auch POPKES), dh.: "damit wird JEREMIAS' These von Test Benj 3,8 als dem ältesten Beleg für die messianische Deutung von Jes 53 hinfällig. Man wird Test Benj 3,8 in die Reihe der Aussagen über den Tod des Gerechten stellen müssen" (auch LOHSE).¹⁵⁸

Eine etwas andere Lösung schlägt POPKES im Anschluss an LOHSE vor: christliche Interpolationen knüpften immer an bereits vorhandene Ansätze an (in Text XII). Dann bestehe die Möglichkeit, dass Test Benj 3,8 als "Weissagung auf Christus als den zweiten Josef konzipiert wurde" und damit zwei Traditionsströme verknüpft wurden: die christliche Tradition der Messianität Jesu und die Josef-Typologie (wobei aber die dadurch erreichte Vorstellung eines Messias ben Joseph nicht reflektiert wurde).¹⁵⁹

b) Die von JEREMIAS herangezogenen Belege messianischer Interpretationen von Jes 53 aus 1Hen B können sich ebenso gut auf andere alttestamentlichen Texte beziehen (etwa Sach 9,9f; Jer 23,5; 33,15; die messianischen Anklänge an Mich 4,3; Jes 2,4; 9,5 ua.), da sie nur Einzelzüge betreffen. Vor allem aber fällt ins Gewicht, dass die typischen Züge von Jes 53 (Sühneleiden) nicht auf den henochischen

156) RESE, aaO. 24 A12; kritisch dagegen POPKES, aaO. 55 A162; vorsichtig LOHSE, aaO., 86 (vorchristlich, aber nicht messianisch; 86 A4 gegen JEREMIAS).

157) aaO. 27 + A19.28; vgl. POPKES, aaO. 50f.51 A144.52.

158) aaO. 28.27: fast wörtlich aus LOHSE, aaO. 86f (ohne Hinweis!); vgl. POPKES, aaO. 50 A142.51.

159) POPKES, Christus traditus, 52ff.53 A157/152; vgl. LOHSE, aaO. 86.

Menschensohn übertragen wurden und nicht einfach stillschweigend vorausgesetzt werden dürfen.¹⁶⁰

c) Die sprachlichen Abweichungen von Jes 53 HT in der Peschitta zeigen zwar den Knecht als zukünftige Gestalt mit priesterlichen Aufgaben, lassen aber nicht sicher auf eine messianische Gestalt schließen, ebenso zweifelhaft sei auch eine messianische Deutung bei Aquila und Theodotion.¹⁶¹

d) Der erste messianische Text, den RESE bei JEREMIAS gelten lässt, ist das Targum zu Jes 53. Hier allerdings sind die Leidenszüge vollständig in Hoheitsaussagen umgeformt (was auch JEREMIAS bemerkte und auf antichristliche Polemik zurückführte). Die von JEREMIAS darin gefundene Spur des "Messiasleidens" (Jes 53,3.12) erweise sich als "wörtliche Wiedergabe des hebräischen Textes", aus der keinerlei Schlüsse auf das messianische Verständnis der Leidensaussagen gezogen werden dürften.¹⁶² Der Anknüpfungspunkt für eine messianische Interpretation sei vielmehr in Jes 52,13 zu suchen (was ins geläufige Messiasbild passte!), ohne dass bei einer atomistischen Schriftauslegung das ganze Kapitel messianisch gedeutet worden wäre (vielmehr sei die Auslegung auf den leidenden Gerechten alt). Die antichristliche Auslegung hätte möglicherweise insofern eine Rolle gespielt, als darin diese messianische Deutung auf das ganze Kapitel ausgedehnt worden wäre (mit den bezeichnenden Umdeutungen). RESE betont nachdrücklich die Undurchdringbarkeit der Traditionsgeschichte von Targum Jes 53 bis zur schriftlichen Festlegung im 5.Jh.¹⁶³

160) RESE, aaO. 30-32 (Belege). 33.29. RESE bezweifelt überhaupt eine Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht in 1Hen B.

161) aaO. 35f (mit Bezugnahme auf HEGERMANN).

162) aaO. 37f.

163) aaO. 38f (zu SEIDELIN, Der "Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum, ZNW 35, 1936, 194-231 bes. 227f. 219); vgl. kritisch JEREMIAS, ThWNT V, 690 A289. 692 A296. 692A301.

e) Nach RESE ergeben sich aus den rabbinischen Belegen keine Anhaltspunkte für die Vorstellung des Sühneleidens des Messias im vorchristlichen Judentum, da alle Belege (die JEREMIAS als sehr frühe Zeugnisse beansprucht hatte) aus dem nachtannaitischen Zeitalter, also nicht vor 130 n.Ch. stammen.¹⁶⁴

f) Die offensichtliche Lücke vom 1.Jh.v.Ch. bis zum Ende des 1.Jh.n.Ch. in der Vorstellung vom Sühneleiden und -sterben des Messias und die Spärlichkeit späterer Belege können nach RESE nicht allein mit antichristlicher Polemik erklärt werden (gegen JEREMIAS), sondern einzig mit dem Fehlen der Vorstellung eines sühneleidenden Messias im vorchristlichen Judentum. Das Fazit von RESE lautet darum: "aus den vorliegenden Texten lässt sich weder die messianische Deutung der Leidensaussagen in Jes 53 noch die Verbindung irgendeiner Erlösergestalt des Judentums mit Leidensaussagen schlüssig beweisen" (ähnlich SCHWEIZER, POPKES, PATSCH).¹⁶⁵

5.3 Ergebnisse zum Problem eines sühneleidenden Messias im vorchristlichen Judentum

a) Die von RESE widerlegten Thesen von JEREMIAS lassen sich thesenartig folgendermassen umschreiben:

(1) Das palästinische Spätjudentum kannte eine messianische Deutung von Jes 53, ältester Beleg dafür wäre Test Benj 3,8 (armenisch).

(2) Durch gekünstelte Interpretationen wurden darin die Niedrigkeitsaussagen eliminiert oder umgedeutet (TgJes, jüdische Bibelübersetzungen).

164) RESE, aaO. 39f (Belege zwischen 130 und 340 n.Ch.!).

165) aaO. 41; ähnlich SCHWEIZER, Erniedrigung, 72f; WILCKENS, Missionsreden, 165f; PATSCH, Abendmahl, 154-156; POPKES, Christus traditus, 27ff.

(3) Diese Umdeutung geht auf antichristliche jüdische Polemik zurück, die den christlichen Schriftbeweis für den stellvertretenden Sühnetod des Messias aufgrund von Jes 53 durch Textänderungen bekämpfte.

(4) Dieser konsequente jüdische Umdeutungsprozess sowohl im griechischen wie aramäischen Jesajatext bei messianischem Verständnis, lässt darauf schliessen, dass die messianische Deutung des ganzen Kapitels Jes 53 im vorchristlichen Judentum fest verankert war.

(5) Spuren eines älteren messianischen Verständnisses auch der Leidensaussagen finden sich in TgJes 53,3.12 (sowie in den späten rabbinischen Aussagen vom "Messiasleiden" (gegen 1-5 vgl. RESE).

b) Demgegenüber ist mit RESE wohl festzuhalten, dass die Schlussfolgerungen von JEREMIAS aus TgJes und TestBenj 3,8 angesichts der Traditionsgeschichte des Targums einerseits, und den fehlenden Belegen für eine messianische Leidensgestalt im vorchristlichen Judentum andererseits, nicht stichhaltig sind. Zu diesem Schluss gelangt auch PATSCH, der darauf hinweist, dass neben der Geschichte der Uminterpretationen im Judentum auch zu beachten sei, wie einzigartig der Gedanke einer personalen und universalen Stellvertretung im Sühnetod des Gottesknechtes für jüdisches Denken ist. Dies zeigt zB. die betonte Uebernahme von Motiven aus Jes 53 mit konsequenter Unterdrückung des Sühnemotivs und der Universalität (vgl. Weish 2,10-5, 23). Gegen JEREMIAS' messianische Deutung von TestBenj 3,8 meldet auch PATSCH Bedenken an und bezweifelt einen Bezug zu Jes 53, da wohl der Stellvertretungsgedanke, "nicht aber dessen Ausbreitung auf die Völkerwelt" festgehalten ist.¹⁶⁶ Das von JEREMIAS betonte Motiv der antichristlichen Polemik erklärt nach PATSCH keineswegs die eklektisch-einseitige Auswahl, vielmehr liege "eine theologisch geschlossene Konzeption voraus, die der Sprengkraft des prophetischen

166) PATSCH, Abendmahl, 153ff.157f.155+A36/39 (gegen JEREMIAS, ThWNT V, 683ff; mit RESE, aaO. 24ff.A40; LOHSE, aaO. 86 A5).

Textes gar nicht erst innewerden konnte." ¹⁶⁷ PATSCH schliesst sich daher der These von WENGST an, wonach der Ursprung der Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod im hellenistischen Judentum liege — ohne Rückschlussmöglichkeit auf palästinische Sühnegedanken und Jes 53. ¹⁶⁸ Die bisherige Darstellung zeigte somit, dass das Judentum der vorchristlichen Zeit "in allen seinen Bereichen sein Sühneverständnis an Jes 53 vorbei entwickelt" und damit "theologische Konsequenz" bezeugt hat (PATSCHE). ¹⁶⁹

6. DER SUEHNE- UND HEILSTOD JESU

6.1 Die Sühnetodvorstellungen in den frühen neutestamentlichen Traditionen (These LOHSE)

Aufgrund seiner Untersuchung der Sühnevorstellungen im Judentum stellt LOHSE im 2. Teil seiner Monographie (bes. 113-146) die Verwendung der Sühnetodaussagen im NT dar. Bei dieser Darstellung fällt auf, dass er ausser für Röm 3,25 nicht auf die von ihm erarbeiteten Märtyrer- und Sühnevorstellungen, sondern auf Jes 53 zurückgreift, um die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu zu erklären.

6.1.1 Die Sühnetodaussagen in der vorpaulinischen Tradition

a) Bei den vorpaulinischen Formelfragmenten sieht LOHSE in Röm 4,25 (das er wegen des Parallelismus membrorum und des theologischen Passivs auf die palästinische Urgemeinde zurückführt) und Röm 8,32 deutliche Bezüge zu Jes 53,6.12 (ev. 11). Weil aber Jes 53 LXX

167) PATSCH, aaO. 155 + A42 (gegen JEREMIAS).

168) aaO. 156 A47 (gegen LOHSE, aaO. 76f) mit WENGST, aaO. 56ff; allerdings kritisch gegen dessen völlige Ausklammerung von Jes 53.

169) aaO. 157.

nicht die ὑπέρ -Wendung braucht (V 12: διὰ, V 10: περί), postuliert LOHSE im Anschluss an JEREMIAS den hebräischen Text als Vorlage. Die Wendung entspricht nach LOHSE altem, palästinischen Sprachgebrauch und umschreibt die Zueignung der Sühnkraft des Todes für den Glaubenden. Die Betonung liegt dabei primär auf der finalen Bestimmung (zugunsten von..., wie περί c.Gen.); indirekt klingt aber auch der Stellvertretungsgedanke (anstelle von ..., wie ἀντί c.Gen.) und die bewegende Ursache (kausales "um...willen", wie διὰ c.Acc.) mit. LOHSE beurteilt die universale Form ("für die Vielen") als ursprünglicher gegenüber der Gemeindeform "für unsere Sünden" (vgl. 1Kor 15,3).¹⁷⁰

b) In 1Kor 15,3 (das LOHSE wie JEREMIAS auf die palästinisch-jerusalemische Gemeinde der "allerersten Zeit" zurückführt) ist die mit "für unsere Sünden" (V 3b) formulierte Sühneaussage (die Heilsbedeutung, Grund und Ziel des Todes enthält) nach LOHSE durch den Schrifthinweis ebenfalls auf Jes 53 bezogen. Da Jes 53 im Spätjudentum niemals als Schriftbeweis für den Sühnetod der Märtyrer oder Gerechten angewendet wurde, sei es umso bedeutsamer, dass dies in der allerersten Zeit des Urchristentums geschehen sei.¹⁷¹ LOHSE sieht auch in der Bestätigung des Todes Jesu mit dem Hinweis auf sein Begrabensein eine Entsprechung zu Jes 53,9 (Grab bei den Gottlosen) und die Ueberleitung zum entscheidenden Satz der Auferweckung Jesu. Erst durch die Auferstehung komme — nach jüdischer Auffassung — dem Tod eigentlich sündentilgende Kraft zu (der Beleg für diese spätjüdische Verbindung von Sühnetod und Auferstehung stammt allerdings erst aus dem 2.Jh.n.Ch., er verwendet Ez 37,12 und stammt von Rabbi).¹⁷²

170) LOHSE, Märtyrer, 133+A2.131ff+A3.134 A1.

171) aaO. 113-115 (nach JEREMIAS, Abendmahlsworte, 95. zit. in 113 A2).

172) aaO. 115.53f.107 (vgl. Kritik bei WENGST, aaO. 65f).

c) Ausser für Röm 3,25 postuliert LOHSE für alle vorpaulinischen Formelfragmente Einfluss von Jes 53. In Röm 3,25 (das LOHSE als Tradition der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde beurteilt und darum im Zusammenhang der paulinischen Interpretation Röm 3,21ff behandelt!) schliesst LOHSE dagegen einen Bezug zu Jes 53,10 aus (gegen JEREMIAS), versteht aber die Bezeichnung der sühnenden Wirkung des Todes Jesu mit der Wendung von der "Sühne" (*ἱλαστήριον*) "in seinem Blut" auf dem Hintergrund von 4Makk 17,21f. Wie in 4Makk 17,21f, wo er zur Lesart von Sin (RAHLFS) *θύμα* ergänzte, (vgl. 3.1.3) um die Bedeutung "Sühnopfer ihres Todes" zu erhalten, möchte LOHSE auch in Röm 3,25 *θύμα* ergänzen. ("Nicht ausgeschlossen ist, dass in dem judenchristlichen Satz, den Paulus übernahm, dieses Wort sogar gestanden haben könnte. Denn die von Paulus eingefügte Wendung *διὰ πίστεως* könnte jenes Wort verdrängt haben...").¹⁷³ Zusammen mit dem Blutmotiv ergäbe sich so für Röm 3,25 die Bedeutung von "Sühneopfer in seinem Blute" (dh. durch seinen gewaltsamen Tod).

d) Ausser dem bestimmenden Einfluss von Jes 53 auf die kerygmatische Formeltradition sieht LOHSE noch folgende andere Motive zur Umschreibung der Heilsbedeutung des stellvertretenden Sühnetodes Jesu:

(1) Die formelhafte Wendung vom "Blut Christi" umschreibt die Heilsbedeutung des Sühnetodes Jesu mit Hilfe von Opfervorstellungen und Opferterminologie. Die Uebertragung von Opfervorstellungen auf die Sühnetodaussagen nach Jes 53 sei gerade durch die Umschreibung der Heilsbedeutung mit dem Blutmotiv (in Formulierungen wie *ἐν τῷ*

173) LOHSE, aaO. 512.71+A2.139+A6.149-153.152 A4 (gegen JEREMIAS, ThWNT V, 704 A399, der in *λύτρον* die Wiedergabe von ascham Jes 53,10 HT vermutete); vgl. die Kritik an LOHSE bei STUHLMACHER, Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, Fsch KUEMMEL, 1975, 326-329.

αἵματι bzw. διὰ τοῦ αἵματος ermöglicht worden. Diese Uebersetzung von Opferanschauungen auf das (auf Jes 53 fussende) Kerygma sei möglicherweise bereits in der Jerusalemer Gemeinde, sicher aber in der "hellenistischen" Gemeinde (die ja auch den Sühnetod der Märtyrer mit Opferterminologie verdeutlichte) zur Interpretation der Sühnetodaussage erfolgt.¹⁷⁴

(2) Ausser dem formelhaften Ausdruck vom "Blut Christi" ist für LOHSE auch der — in paränetischem Kontext — erfolgte frühe Vergleich Jesu mit dem Passalamm (1Kor 5,7) als indirekte Interpretation des Sühnetodes Jesu zu verstehen. Die Problematik dieses typologischen Vergleichs liegt allerdings darin, dass im Spätjudentum nur dem "endzeitlichen" Passa (oder dem Ur-passa) erlösende Kraft zugeschrieben wurde, nicht aber dem Passaopfer (vgl. JEREMIAS zur Frage: 6.2.). LOHSE versteht daher diesen typologischen Vergleich (wie JEREMIAS) als Anspielung auf das endzeitliche, sühnende Passa. (Er sieht diese Annahme durch 1Petr 1,18f: Passalamm in Verbindung mit dem Motiv des loskaufenden Blutes und durch Joh 1,29: Jesus als Lamm Gottes in Verbindung mit dem Motiv vom (Hinweg)tragen der Schuld der Welt, bestätigt und erschliesst daraus den christlichen Brauch, weiterhin das Passafest aber ohne Schlachtung eines Lammes zu feiern).¹⁷⁵

e) Da nach LOHSES Fazit für die frühen neutestamentlichen Sühnetodaussagen nur Jes 53 eine Rolle spielte, stellt sich die Frage, welche Bedeutung denn jenen im vorchristlichen, hellenistisch-jüdischen Bereich erstmals in den Makkabäerbüchern bezeugten Anschauungen vom stellvertretenden Sühnetod der Märtyrer und Gerechten zukomme, die LOHSE so ausführlich erarbeitete. Sie scheinen für die neutesta-

174) LOHSE, Märtyrer, 138f.139 A1/2.140f.

175) aaO. 141-146.142 A5/7.145 A2, im Anschluss an JEREMIAS, ThWNT V, 700, ThWNT I, 342f. (Zur These von JEREMIAS für "Lamm Gottes" = "Knecht Gottes" vgl. 6.2.2.).

mentlichen *ὑπέρ* -Aussagen keinerlei Bedeutung zu haben, sondern lediglich das Weiterwirken alttestamentlich-palästinischer Sühnevorstellungen zu dokumentieren. LOHSE legt denn auch grossen Wert darauf, den Sühnetodgedanken als palästinische Anschauung reklamieren zu können, um so eine Kontinuität zwischen dem sehr isolierten und auslegungsgeschichtlich nicht wirksamen Gottesknechtkapitel Jes 53 und den frühesten, der palästinischen Urgemeinde zugeschriebenen, Traditionen herstellen zu können trotz der Lücken in den Textbelegen (darin übernimmt er die Postulate von JEREMIAS).

6.1.2 Die Sühnetodaussagen in der Abendmahlstradition (LOHSE)

Als "Sitz im Leben" der frühen neutestamentlichen Sühnetodaussagen (wie sie in der kerygmatischen Formeltradition verwendet wurden), sieht LOHSE die Abendmahlsliturgie, in der die rezitierten und als Spendeformel gesprochenen Abendmahlsworte den Sühnetod Jesu in seiner sündentilgenden und befreienden Kraft der Gemeinde zugesprochen hatte. Auch die in der Apostelgeschichte bezeugte (Apg 3,13.26; 4,27.30), von der Didache übernommene (Did 9,2f; 10,2.3), aber später gemiedene Bezeichnung Jesu als *παῖς θεοῦ* hat nach LOHSE ihren "festen Sitz in den Gebeten, die der Eucharistie vorangingen" und erinnert "an den sühnenden Tod, den Jesus für uns starb."¹⁷⁶

a) Die älteste Gestalt der Sühnetodaussage in der Abendmahlstradition ist nach LOHSE im Kelchwort Mk 14,24 zu sehen. Damit übernimmt LOHSE die (von JEREMIAS in der 2.Auflage der Abendmahlsworte vertretene, in der 4.Auflage aber korrigierte) These einer vorliterarischen Textgestalt ohne den — der "hellenistischen Gemeinde" zugeschriebenen — Zusatz *τῆς διαθήκης*.¹⁷⁷ Der Bezug zu Jes 53 sei deut-

176) LOHSE, aaO. 136ff.136 A2/1.138f.145f: die innere Verknüpfung von Gottesknecht und Abendmahl zeigt sich auch in der frühchristl. Literatur.

177) aaO. 123f zu JEREMIAS, Abendmahlsworte, 99 (2.Aufl.); vgl. die Korrektur in der 4.Aufl., 187f + A1/2.

lich in den Wendungen "für die Vielen" und τὸ ἐκχυννόμενον als Anklang an die Ausgiessung der Seele im Tod Jes 53,12 HT. Die — wie im Lösegeldwort Mk 10,45 — universale Sühnewirkung des Todes Jesu wird den Jüngern im Rahmen einer Mahlzeit zugeeignet (verdeutlicht allerdings erst bei Mt: "zur Vergebung der Sünden"). Wie in Mk 10,45 ist im Kelchwort das Motiv vom Blutvergiessen nicht als Bezug zu alttestamentlichen Opfervorstellungen, sondern zur Lebenshingabe des Gottesknechtes für die Vielen zu verstehen. Der Opfergedanke ist nach LOHSE erst durch das sekundäre Interpretament τῆς διαθήκης ins Kelchwort gekommen (gegen JEREMIAS), indem damit Jesu Tod (Blutmotiv) als Inkraftsetzung des Bundes verstanden wurde. Erst durch diese Verbindung von Sühnetodgedanken (mit sündentilgender Kraft nach Jes 53) und Bundesopfer (ohne sündentilgende Kraft nach Ex 24,8) sei das Verständnis des Todes Jesu als Opfer zustande gekommen. Aufgrund dieser sekundären Opfervorstellung sei dann auch die Parallelisierung von Leib-Blut zu einem Begriffspaar erfolgt (zu den von LOHSE kritisierten Thesen von JEREMIAS vgl. 6.2.2.).¹⁷⁸

b) das Lösegeldwort Mk 10,45 ist nach LOHSE als sekundär in den Kontext integriertes, frühes Logion zu beurteilen, das seinen "Sitz im Leben" in "der Verkündigung und dem Handeln der Gemeinde" hatte, palästinischen Charakter trägt und zur ältesten Tradition der Herrenworte gehört. Für das hohe Alter und die palästinische Herkunft führt LOHSE (ausser der Unabhängigkeit gegenüber Lk 22,24-27) die Menschensohnbezeichnung (als messianischer Titel verstanden), exegetisches καί¹, die Semitismen ("seine Seele geben", "für die Vielen" in Anlehnung an den hebräischen Text von Jes 53), sowie die gräzisierte Parallele 1Tim 2,6 an.¹⁷⁹ Die Sühnetodaussage werde nicht

178) LOHSE, aaO. 124-129. bes. 124 A5.125 A1/4/5.141ff gegen JEREMIAS, Abendmahlsworte, 104ff (2.Aufl. = 213f in 4.Aufl.).

179) aaO. 117-119.117 A3.119 A1.

vom kultischen Opfergedanken her (*λύτρον* als Ersatzzahlung, nicht Opfer) gedeutet, sondern inhaltlich von Jes 53 bestimmt (als Bezugspunkte nennt er: "die Vielen" Jes 52,14f; 53,11f, die Lebenshingabe als "Ersatzzahlung" (ascham) Jes 53,10-12). Ohne Parallele im Spätjudentum ist die Universalität dieser Sühne (LOHSE deutet "für die Vielen" in messianischem Sinn als Tod des Menschensohnes anstelle der Vielen, die er dadurch zum Leben bewahrt). Die ursprünglich eschatologische Pointe (wie in der zeitgenössischen Auslegung von Jes 53 als Endgerichtsszene sei für Mk 10,45 ein eschatologisches Verständnis vorauszusetzen) sei allerdings durch die paränetische Aufnahme bei Mk verloren gegangen.¹⁸⁰ Nach LOHSE sind so Kelchwort wie Lösegeldwort als Verwirklichung der Verheissung von Jes 53 verstanden worden und können weder aus alttestamentlich-jüdischen Sühne- und Opfervorstellungen, noch aus dem spätjüdischen Messiasbild abgeleitet werden. Erst aufgrund des Todes Jesu sei in der christlichen Tradition die Gottesknecht- und Menschensohnvorstellung zusammengewachsen.¹⁸¹

6.1.3 Offene Fragen und Problematik der Interpretation von LOHSE

a) Die Auslegung der neutestamentlichen Sühnetodaussagen bei LOHSE spiegelt die bereits erwähnte Problematik wider:

(1) Einerseits musste er für das palästinische Judentum Rückschlüsse aus der hellenistisch-jüdischen Märtyrertheologie der Makkabäerbücher ziehen um die Vorstellung eines sühnenden Todes zu erhalten und Jes 53 in die Sühnetodvorstellungen einordnen zu können.

180) LOHSE, aaO. 119-121.121 A1 (gegen KUHN). 120 A3; ähnlich JEREMIAS, Judaica 3,1947/8,261.250+A13; ders., ThWNT V, 708f; vgl. LOHMEYER, Gottesknecht und Davidsohn, 131f (2.Aufl.1953).

181) aaO. 128f.

(2) andererseits musste er wegen der Problematik von Jes 53 auf das Motiv des Blutes (dh. des im Blut vergossenen, sühnenden Lebens) zurückgreifen, um die sühnende Kraft des Todes Jesu aus jüdischen Vorstellungen erklären zu können (vgl. Kritik von WENGST 4.2./4.3.).

(3) Zudem war für LOHSE nur eine Kontinuität mit den palästinischen Vorstellungen von Jes 53 möglich, wenn die neutestamentlichen Sühnetodaussagen in der ältesten, palästinischen Urgemeinde entstanden waren und auch die vorpaulinischen kerygmatischen Traditionen auf aramäische Herkunft zurückgeführt werden konnten.

b) Gegen diese Schlussfolgerungen für das NT meldete wiederum WENGST seinen Widerspruch an.

(1) Gegen LOHSE (und BULTMANN), die den Entstehungsort der neutestamentlichen Sühntodaussagen in der ältesten, aramäisch sprechenden Urgemeinde sahen, verweist WENGST auf den ungedeckten, hypothetischen Charakter dieser Annahme (die mit der These der aramäischen Herkunft von 1Kor 15,3-5; Röm 3,25; 4,25 steht und fällt). Für seine eigene These von der Entstehung der Sühnetodaussagen in der frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde führt WENGST dagegen an, dass die aramäisch sprechende Urgemeinde das Problem des Todes Jesu mit der Menschensohnerwartung bereits anders gelöst hatte (vgl. Q) und sich daher für jene synoptischen Traditionen, die mit Wahrscheinlichkeit auf die palästinische Urgemeinde zurückgehen, eine positive Sinngebung des Todes Jesu als Sühnetod nicht nahelegte.¹⁸²

(2) So bestreitet WENGST denn auch im Lösegeldwort Mk 10,45 die palästinische Herkunft (gegen LOHSE und JEREMIAS). Semitismen könnten ebensogut auch als Septuagintismen erklärt werden und die Vorstellung vom "Lösegeld" habe nicht in alttestamentlich-palästini-

182) WENGST, Christologische Formeln, 70-74; gegen BULTMANN, Theologie, 49 (vgl. LOHSE, aaO. 113f.133); auch gegen JEREMIAS, Lösegeld, 216-229 (vgl. LOHSE, aaO. 68-71.118ff).

schen Anschauungen von Dingen als "Lösegeld", sondern allein in der Vorstellung vom Leben eines Menschen als Lösegeld eine Parallele, dh. in einer Vorstellung, die nur im hellenistischen Judentum (Makk) zu finden ist. Aus diesem Grunde lehnt er auch die Ausschliesslichkeit, mit der LOHSE (und JEREMIAS) einen deutlichen Bezug zum hebräischen Text von Jes 53 postulieren, ab ($\lambdaύτρον$ entspreche nicht ascham V 10, und $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\iota\upsilon$ habe keine Entsprechung in V 12).¹⁸³ Der mögliche inhaltliche Einfluss von Jes 53 auf die Abendmahlsparadosis, Mk 10,45 und die vorpaulinischen $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$ -Aussagen dürfe auch nicht überbewertet werden, (ähnlich HAHN: "...man muss sich ja vor Augen halten, dass der Gedanke von Jes 53 dem partikularistischen Denken der ältesten judenchristlichen Gemeinde durchaus nicht selbstverständlich gewesen sein kann"), vielmehr seien die soteriologischen Todesdeutungen auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde zurückzuführen.¹⁸⁴

c) Die Kritik von WENGST an den Thesen LOHSES zeigt auch für das NT die gleiche Problematik wie für das Spätjudentum. So stellt sich erneut und scharf die Frage:

(1) stammen die soteriologischen Deutungen aus dem palästinischen Urchristentum, das in Kontinuität mit der palästinisch-jüdischen Vorstellungswelt stand und Jes 53 als grundlegendes Motiv verwendete (LOHSE)?

(2) oder stammen die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu aus der Kombination alttestamentlicher und hellenistischer Anschauungen in der griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde, die in

183) WENGST, aaO. 74f. 75 A77; gegen LOHSE, aaO. 118-120; sowie JEREMIAS, Lösegeld, 225-227.227ff; HAHN, Hoheitstitel, 58; mit BARRETT, Background, 4-7; HOOKER, Jesus, 75-79.

184) HAHN, aaO. 56f (nimmt einen erst sekundären Einfluss von Jes 53 an); WENGST, aaO. 70.82.103.

Kontinuität zur makkabäischen Märtyrertheologie stand und erst sekundär auf Jes 53 zurückgriff?

LOHSES Untersuchung und WENGSTS Kritik haben das Problem deutlich gemacht, das die so einmalige und im AT isolierte Aussage von Jes 53 für das NT stellt. Die Problematik dieses Textes soll daher ausführlich dargestellt und anhand der These von JEREMIAS untersucht werden.

6.2 Der leidende und sühnende Gottesknecht nach Jesaja 53

Beim Versuch, die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu auf dem Hintergrund von Jes 53 glaubhaft zu machen, fand JEREMIAS nicht nur bei LOHSE, sondern auch den meisten andern Forschern weitgehende Zustimmung (allerdings nicht in dem von ihm vertretenen Ausmass). Die Frage jedoch, in welcher Weise die neutestamentlichen Traditionen Jes 53 aufnahmen, ist umstritten.

6.2.1 Die Problematik eines Einflusses von Jes 53 auf die neutestamentlichen Sühnetodaussagen

a) Ähnlich der Menschensohnfrage ist auch die Bedeutung des 4. Gottesknechtliedes Jes 52,13-53,12 (kurz: Jes 53) eine sehr kontroverse Frage. Auch hier glaubte man Ansätze zum "Selbstbewusstsein" Jesu finden zu können. Der Befund in der neutestamentlichen Verwendung von Jes 53 ist äusserst merkwürdig.

(1) assoziative Anspielungen sprachlicher und inhaltlicher Art scheinen zwar häufig vorzuliegen, können aber nicht mit Sicherheit auf Jes 53 zurückgeführt werden.¹⁸⁵

185) Vgl. LEHMANN, Auferweckt, 248-252; wichtiger als gelegentliche Zitate aus Jes 53 sind nach WESTERMANN die inhaltlichen Parallelen im Gedankengang (Jesaja, 208-213); vgl. SCHWEIZER, Erniedri-

(2) die seltene n ausdrücklichen Zitate aus Jes 53 betreffen (ausser Apg 8,32f) gerade nicht das für Jes 53 spezifische Sühneleiden des Gottesknechtes.¹⁸⁶

b) Dazu kommen die unterschiedlichen Bewertungen der Bedeutung von Jes 53 für die frühesten Traditionen in der Forschung. Sie lassen sich etwa so umschreiben:

(1) Jes 53 wirkte bestimmend auf die älteste Gemeindeftheologie und bot sich geradezu als Grund der frühesten Sühnetodaussagen im NT an (meist mit einem Echtheitskriterium verbunden). Anknüpfungspunkt war dafür (für Jesus) das messianische und individuelle Verständnis von Jes 53 im palästinischen Judentum (so JEREMIAS, WOLFF, MAURER).¹⁸⁷

(2) die geringe Wirkungsgeschichte von Jes 53 auch im NT (nicht nur im Judentum) legt einen erst sekundären Einfluss dieses Textes nahe. Die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu haben eine andere Wurzel (BULTMANN, HOOKER, WENGST, PATSCH, HAHN ua.).¹⁸⁸

gung, 73+A295; ders., Mk,125, nimmt Einfluss von Jes 53 in Röm 4,25; Mk 10,45; 1Petr 2,21-25 an, nicht aber in 1Kor 11,23ff; 2Kor 4,11; Röm 8,32.34; Mk 9,31; 14,41, wie JEREMIAS, ThWNT V, 707f.

186) Vgl. SCHWEIZER, Erniedrigung, 72: so Mt 8,17; 12,18ff; Joh 12,38; Röm 10,16; 15,21; apologetisch Lk 22,37, auch in Apg 8,32f steht nur der Gedanke der Folgen des Leidens und der Errettung durch Gott im Vordergrund! vgl. Uebersicht über die Texte mit einem Bezug zu Jes 53 bei HOOKER, Jesus, 64f.

187) JEREMIAS, ZNW 34,1935,123 uö.; WOLFF, Jesaja 53,15 A4; MAURER, Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums, ZThK 50,1953,1ff (zit. bei JEREMIAS, Abendmahlsworte, 218 A6 und ROLOFF, Anfänge, 43 A1; LOHSE, Märtyrer, 129 A1; HAHN, Hoheitstitel, 66 A1); vgl. VAN IERSEL, Sohn, 52-65, bes. 53-55.

188) BULTMANN, ThR, 1937, 1ff, (vgl. dazu auch HOOKER, Jesus, 5 + A4/5: "he finds no reference to Isa. 53 in the earliest strata"); ders., Theologie, 31 uö.; vgl. HOOKER, Jesus, 25ff.48ff.53ff.5ff; SCHWEIZER, Erniedrigung, 73 A295 (zu JEREMIAS); WENGST, aaO. 66ff (gegen LOHSE); PATSCH, Abendmahl, 156ff.162ff; HAHN, aaO. 66+A2 (zu HOOKER).

(3) zwischen diesen Positionen nehmen die meisten Forscher eine mittlere Lösung an, die sowohl der Seltenheit der deutero-jesajischen Anklänge, als auch der Einmaligkeit des alttestamentlichen Textes gerecht zu werden sucht.

— nach SCHWEIZER machen die Anklänge an Jes 53 ohne ausdrückliches Zitat deutlich, dass schon in einem frühen Stadium die Vorstellung vom Gottesknecht Jesu Weg beschrieben habe, jedoch nicht wirksam werden konnte, weil sie nach jüdischem Verständnis vom sühnenden Wert unschuldigen Leidens zu selbstverständlich eingeschlossen gewesen sei und deshalb Jesu Einzigartigkeit nicht auszudrücken vermochte. (SCHWEIZER vertritt ähnlich wie LOHSE die Auffassung von der weiten Verbreitung der Idee des sühnenden Leidens und Sterbens im vorchristlichen palästinischen Judentum). Jes 53 gehöre dem Vorstellungsbereich vom Leiden des Gerechten an und die terminologischen Uebereinstimmung bezögen sich auf diesen weiteren Komplex (vgl. auch RUPPERT, 2.Kap.). Da "Gottesknecht" in vorchristlicher Zeit auch keine messianische Titular war (gegen JEREMIAS), musste die Sühnetodaussage von Jes 53 mit andern Vorstellungen (zB. Stellvertretungsgedanke, Loskaufbild, Opferterminologie, Christostitel) ergänzend verdeutlicht werden.¹⁸⁹

— nach WENGST ist jedoch die Zurückhaltung gegenüber Jes 53 im palästinischen Judenchristentum (wie im Judentum) aus der Schwierigkeit des Gedankens der Stellvertretung im Tod aufgrund des Vergeltungsglaubens zu erklären. Erst die griechisch sprechende Gemeinde habe diese Sühntodaussage vertreten können (aufgrund der Verbindung von palästinischen Sühnenedanken mit hellenistischer Todesdeutung). Die fehlende Wirkungsgeschichte erklärt sich also gerade umgekehrt aus dem Unverständnis jüdischer Hörer und der Undenkbarkeit einer Integration der Vorstellung im palästinischen Denken (anders POPKES).¹⁹⁰

An diesen beiden unterschiedlichen Schlussfolgerungen stellt sich m.E. die am Schluss näher zu erläuternde entscheidende hermeneutische Grundfrage, ob die geschichtliche Wirklichkeit des Weges Jesu die

189) SCHWEIZER, Erniedrigung, 71-74; vgl. VAN IERSEL, Sohn, 52+A2. 55 A2.56-58; RUPPERT, Der leidende Gerechte, 49; WESTERMANN, Jesaja, 207.

190) WENGST, aaO. 65-71; vgl. POPKES, aaO. 27-36. bes. 36: der Bezug zu Jes 53 könne auf verschiedene Weise erfolgt sein.

Wahl der alttestamentlichen Texte bestimmte, oder vielmehr diese die Interpretation der erfahrenen Wirklichkeit prägten.

6.2.2 Jesaja 53 als Wurzel der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu (JEREMIAS)?

Am ausdrücklichsten vertrat JEREMIAS die These eines ursprünglichen direkten Einflusses von Jes 53 auf die ntl. Sühnetodaussagen im palästinischen Urchristentum.

a) JEREMIAS ist der Ansicht, dass neben den auffällig seltenen Zitaten aus Jes 53 häufig ein direkter oder indirekter Bezug auf den hebräischen Text von Jes 53 vorliege (besonders im alten, traditionellen Formelgut) und schliesst aus diesem Umstand, dass "die christologische Deutung des deuterocesajanischen Gottesknechtes ... den ersten Anfangszeiten der christlichen Gemeinde" angehöre und auch "dem palästinischen, vorhellenistischen Stadium der Urkirche" entstamme (vorausgesetzt ist bei dieser These das Postulat der messianischen Interpretation von Jes 53 im palästinischen, vorchristlichen Judentum (vgl. 5.2.1.)).¹⁹¹

b) Als ursprünglichen Sitz im Leben für die Sühnetodaussagen im NT nach Jes 53 beurteilt JEREMIAS den Schriftbeweis. "Dass der Schriftbeweis für den Kreuzestod zum ältesten Kerygma gehörte und dass er mit Hilfe von Jes 53 geführt wurde, zeigt 1K 15,3 schlüssig".¹⁹² Beleg für diese Aussage ist ihm das *κατὰ τὰς γραφάς* nach *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* in 1Kor 15,3, welches "auf Jes 53 bezogen werden muss" (mit Verweis auf LOHMEYER und CULLMANN), und zwar auf den hebräischen oder aramäischen Text, weil *ὑπέρ* in

191) JEREMIAS, ThWNT V, 706, 19ff. 703, 25-32.

192) aaO. 706f.

Jes 53 LXX fehlt.¹⁹³ In den *ὑπέρ* -Formeln ergebe sich "deren Herkunft aus Jes 53... aus der Verbindung mit dem Wort *πόλλοι*" (so in Mk 14,24; Mt 26,28; Mk 10,45; Mt 20,28), das "geradezu ein Stichwort von Jes 53" sei.¹⁹⁴ Die Verwendung der *ὑπέρ* -Formel in 1Kor 15,3 und der Abendmahlstradition, die Unabhängigkeit der LXX gegenüber, die Variation der Präpositionen, die JEREMIAS aus der Uebersetzung eines "semitischen Grundtextes" erklärt, wertet er als Indiz für sehr hohes Alter.¹⁹⁵

c) Anknüpfung an Jes 53 vermutet JEREMIAS auch in der häufig mit der *ὑπέρ* -Wendung verbundenen, passivischen *παράδιδόναι* - Aussage (bes. Röm 4,25; 1Kor 11,23 mit Hinweis auf Jes 53,5 Tg/53,12 LXX) und ihren Varianten, in denen er eine Wiedergabe von Jes 53,10 HT bzw. 53,12 aram. erblickt.¹⁹⁶ Ferner verweist er auf den formelhafte Gebrauch jesajanischer Wendungen, wie "die Sünde(n) wegtragen", "Sünde tat er nicht" (ward nicht in ihm gefunden) und die griechischen Wiedergaben von hebräisch ascham mit *λύτρον*, *ἀντίλυτρον*, *ἰλαστήριον*, *ἰλασμός* (Jes 53,10).¹⁹⁷

d) Von besonderer Bedeutung für den Einfluss von Jes 53 aber ist nach JEREMIAS die Liturgie, insbesondere die Abendmahlsworte (Mk 14,24 parr) mit dem Hinweis auf "die Vielen" (auch Mk 10,45). JEREMIAS führt Mk 14,24 (*ἐκχυννόμενον*) auf Jes 53,12 HT zurück und versteht es im futurischen Sinn ("wird in Bälde vergossen werden..."). Ebenso beurteilt er *ὑπὲρ πολλῶν* "als Wiedergabe eines semitischen

193) JEREMIAS, aaO. 703,36-704,1.707,31f+A393/394; ders., Abendmahlsworte, 97+A2; vgl. aber 98: *κατὰ τὰς γραφάς* als hellenistisch-judenchristlicher Zusatz! (vgl. 3.1.2 A37).

194) aaO. 707,28ff.

195) aaO. 707f+A435/436; ders., Abendmahlsworte, 97ff.160ff.

196) aaO. 708,1ff+A438.

197) aaO. 708,7ff+A441/442 (vgl. Joh 1,29; 1Joh 3,5 (Jes 53,9b?) ev. 2Kor 5,21? Hebr 9,28; 1Petr 2,24.22; Mk 10,45 par (Mt 20,28) 1Tim 2,6; Röm 3,25; 1Joh 2,2; 4,10).

Aequivalents" mit inkludierendem Sinn.¹⁹⁸ Die Inklusion auch der Heiden folgt JEREMIAS — trotz nachchristlicher, der jüdischen Polemik zugeschriebenen, Einschränkung auf Israel — aus 1Hen 46,4f; 48,8; 55,4 uö. und Weish 5,1-23; 2,19f (wo Gottlose aus Juden und Heiden genannt sind). Sie ist "ein für das landläufige rabbinische Denken... unerhörter Gedanke", weil es "für die Völker... kein Lösegeld" gibt.¹⁹⁹

e) Anklänge an Jes 53 HT sieht JEREMIAS auch im Bild des Gottesknechtes des vorpaulinischen Christusliedes Phil 2,6-11: die "grammatisch ausserordentlich harte Wendung $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\beta\epsilon\nu$ " v 7 wäre Wiedergabe von Jes 53,12 ("seine Seele ausgiessen" dh. im Tod), parallel wäre auch die Gegenüberstellung Erniedrigung/Erhöhung und die Freiwilligkeit des todesbereiten Gehorsams (vgl. dazu 2.Kap. 2.3. "Kontrastschema") in Phil 2 und Jes 53, ferner einige Wortanklänge.²⁰⁰

f) Für den sehr alten Vergleich des Gekreuzigten mit dem Passalam 1Kor 5,7 versucht JEREMIAS von zwei Seiten her den Bezug zu Jes 53,7 (wo der Gottesknecht mit einem Lamm verglichen wird) zu erklären:

(1) einerseits mit dem Nachweis einer gleichen aramäischen Wurzel für $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \nu\epsilon\omicron\upsilon$ und $\pi\alpha\iota\varsigma\ \nu\epsilon\omicron\upsilon$ in talja delaha. Die Wirkungsgeschichte des Gottesknechtstitels von LXX bis ins 2.Jh.n.Ch. zeigt, wie das frühe Zurücktreten der $\pi\alpha\iota\varsigma$ -Bezeichnung für Jesus (ausser Mt 12,18 nur in Apg und die Abneigung gegen die $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ -Bezeichnung als Niedrigkeitsbetonung im ältesten Christentum der zunehmenden Ersetzung von $\pi\alpha\iota\varsigma$ durch $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ für den Gottesknecht bei

198) JEREMIAS, Abendmahlsworte, 221f.170-174.218ff (rabim/ $\acute{\rho}\acute{\omicron}\lambda\lambda\omicron\iota$ in Jes 52,14; 53,11.12a.12b). Der Nachweis eines semitischen Urtextes ist für J. darum wichtig, weil er ihn als Altersindiz versteht (aaO. 218 A6.171).

199) aaO. 219ff.221+A1; ders., ThWNT VI, 544f.

200) JEREMIAS, ThWNT V, 708,21ff-709,5.708 A445/446; ders., ZNW 34, 1935,119+A23; dagegen aber: COLLANGE, Phil., 77ff (vgl. II.Kapitel, 3.3.); WENGST, aaO. 146.

Aquila, Theodotion und andern jüdischen Uebersetzern aus antichristlicher Tendenz gegenübersteht: "das doppeldeutige Wort *παῖς* (Knecht und Sohn) wird beseitigt und durch das eindeutige *δοῦλος* ersetzt, um den Christen die Möglichkeit zu nehmen, sich Belege für die Gottessohnschaft Jesu aus der griechischen Bibel zu verschaffen".²⁰¹ Die exegetisch schwierige Bezeichnung Jesu als "Lamm Gottes" (Joh 1,29.36) liesse sich dann als griechische Uebersetzung der aramäisch doppeldeutigen Gottesknechtsaussage aufgrund der christlichen Vermeidung von *δοῦλος* und des Vergleiches von Gottesknecht und Lamm in Jes 53,7 LXX erklären. JEREMIAS betont jedoch nachdrücklich den hypothetischen Charakter dieser These.²⁰²

(2) Andererseits versucht JEREMIAS den Nachweis zu erbringen, dass das letzte Mahl Jesu ein Passamahl gewesen sei, da nur im Passamahl Deuteworte gebräuchlich waren, und somit in den Deuteworten des Sühnetodes für die Vielen der Bezug zum Passalamm mitgegeben war (was wiederum die Annäherung Lamm/Gottesknecht ergäbe). Dass die Erwähnung des Passalammes in den Abendmahlsworten fehlt, erklärt er aus dem Charakter der kultischen Formel Mk 14,22-24, welche nur "die für die urkirchliche Mahlfeier konstitutiven Elemente nennt", und "das geschichtlich Einmalige zurücktreten lässt".²⁰³ Die zur jüdischen Passahaggada gehörige Deutung des Passalammes sieht JEREMIAS nun in den Deuteworten zu Brot und Wein, die er als Opferterminologie beurteilt und darin einen Bezug zum getöteten Opfertier erblickt. Er sieht dies gestützt durch den vorpaulinischen Sprachgebrauch, der das Blut-Motiv als Umschreibung der Heilswirkung des Todes Jesu brauchte: "Mit den Worten den bisri 'das ist mein

201) JEREMIAS, ZNW 34, 1935, 121f; vgl. jedoch SCHWEIZER, Erniedrigung, 97, der einen Bezug zu Jes 53 wegen *doulos* (statt *pais*) ausschliesst; ähnlich auch COLLANGE, Phil., 77ff, 35-78.

202) JEREMIAS, ZNW 34, 1935, 121ff. 123. 122 A38, auch Joh 1,19c "Tragen der Sünden der Welt" weise auf Jes 53,12.

203) ders., Abendmahlsworte, 53ff, 61f. 108.

(Opfer)fleisch' und den 'idhmi 'das ist mein (Opfer)blut' rodet Jesus also höchstwahrscheinlich von sich als dem Passalamm".²⁰⁴ Da aber das Blut des Passaopfers als gewöhnliches Opfer keine sühnende Kraft besass, sondern nur das Auszugspassa und das eschatologische Passa, nimmt JEREMIAS an, dass Jesus seinen Tod als eschatologisches Passaopfer deutete, dessen "stellvertretendes ... Sterben die letzte Erlösung in Kraft" setzte.²⁰⁵ (vgl. auch LOHSE: 6.1.1.d)

g) Den grossen Einfluss von Jes 53 auf den ältesten urgemeindlichen Schriftbeweis und die Abendmahlstradition, den JEREMIAS nachzuweisen versuchte, sieht er bestätigt durch die paränetische Verwendung von Jes 53 im Urchristentum und in der christlichen Märtyrerliteratur. So kommt er zur Schlussfolgerung: "Es gibt somit kein Gebiet urchristlichen Glaubenslebens, das nicht von der Ebed-Christologie erfasst und mitbestimmt worden wäre. Der auf allen Gebieten völlig gleichmässig zu beobachtende Niederschlag in formelhaften Wendungen lässt Alter und Eingewurzeltsein der Ebed-Christologie erkennen und erklärt die Spärlichkeit der ausdrücklichen Zitate."²⁰⁶

h) In den Gottesknechtaussagen nach Jes 53 sieht JEREMIAS eine Kontinuität vom spätjüdischen Sühnetodverständnis (vgl. LOHSE, anders WENGST) und der messianischen Deutung von Jes 53 (anders RESE) über die älteste, palästinische christologische Jesajadeutung bis zu den späteren christlichen Märtyrertexten nach Jes 53. Die Frage nach der Stellung Jesu zum deutero-jesajanischen Gottesknecht, dh. nach

204) JEREMIAS, aaO. 214+A2.213-216; für "Opferterminologie" führt J. die kultische Bedeutung des Begriffspaares soma (sarx)-haima, sowie des Partizips *ἐκχυσόμενον* (Mk 14,24) an. ("Blutvergiesen" wird in LXX nur für Mord, Hausschlachtung und Opfer verwendet: 213 A9). Für den Opfercharakter der Handlung: das Zerschneiden des Brotes und die rote Farbe des Weines als tertium comparationis und Doppelbildwort (215).

205) aaO. 218.216ff mit Belegen aus Mekh Ex 12,13 par 12,23, Ex r 15, 13 zu 12,2 und 8 (217 A1/2).

206) ders., ThWNT V,709,13ff.

seinem Selbstverständnis als stellvertretend leidender und sühnender Gottesknecht, beantwortet JEREMIAS affirmativ und weist dafür bes. auf die Abendmahlsworte hin. Das Fehlen von Bezügen zu Jes 53 in Q und die Seltenheit synoptischer Anklänge (Mk 10,45; 14,24 par) erklärt er damit, "dass Jesus sich nur in der esoterischen, nicht in der öffentlichen Predigt als Gottesknecht zu erkennen gab".²⁰⁷ (vgl. dazu auch SCHUERMANN, V. Kapitel 2).

i) Zusammenfassend lassen sich die Argumente und Thesen von JEREMIAS für das NT so darstellen:

(1) Die älteste Formeltradition (paradidonai, hyper-Wendungen), sowie die synoptische Abendmahlstradition sind in ihren christologischen Deutungen des Todes Jesu als stellvertretender Sühnetod bestimmt von Jes 53.

(2) Der älteste "Schriftbeweis" der Urkirche stützt sich auf den hebräischen bzw. aramäischen Text von Jes 53 (was als Altersindiz gelten kann) und fand dort bereits eine messianische Deutung von Jes 53 vor.

(3) Auch der Vergleich Jesu mit dem Passalamm (1Kor 5,7) bzw. die Bezeichnung als "Lamm Gottes" (Joh 1,29.36) geht vermutlich auf den doppeldeutigen aramäischen Text von Jes 53 zurück.

(4) In der Abendmahlstradition wird ebenso die Verbindung von Gottesknecht und Passalamm hergestellt in der Opfersprache der Deuteworte zu Brot und Wein (vorausgesetzt ist das Abendmahl als Passamahl).

(5) Das Fehlen einer expliziten Deutung des Passalammes erklärt sich aus der kultischen Formelhaftigkeit der Deuteworte aufgrund der Lösung vom jüdischen Passa. Implizit erhält aber der Bezug zu Jes 53 auch den Gedanken des eschatologischen und daher sühnenden Passaopfers.

207) JEREMIAS, aaO. 713.711ff.713 A485; vgl. Neutestamentliche Theologie, 277.277ff.283.

(6) Die feste und alte Verwurzelung der Ebed-Christologie in allen Schichten der neutestamentlichen Sühnetodaussagen erklärt die Seltenheit ausdrücklicher Zitate (selbstverständliche Vertrautheit).

(7) Mit grosser Wahrscheinlichkeit hat Jesus sich selbst als stellvertretend leidenden und sühnenden Gottesknecht von Jes 53 verstanden, aber davon nur in der Jüngerunterweisung gesprochen.

6.2.3 Die Abendmahlstradition als Brücke für Jesaja 53 (PATSCH)

Mit der grundlegenden These vom frühesten und bestimmenden Einfluss von Jes 53 auf die ältesten neutestamentlichen Sühnetodaussagen bei JEREMIAS setzte sich besonders eingehend PATSCH auseinander.²⁰⁸

a) Unmittelbaren Einfluss von Jes 53 auf die neutestamentlichen Sühnetodaussagen fasst PATSCH scharf als philologische Abhängigkeit oder sachliche Entsprechung im für Jes 53 typischen Gedanken des universalen, stellvertretenden Sühnetodes. Bei dieser scharfen Fragestellung trifft dies direkt nur für Mk 10,45 und 14,24 par zu. Alle andern von JEREMIAS herangezogenen Belege seien philologisch keineswegs eindeutig. So müsse JEREMIAS zB. den heilsgeschichtlichen Hinweis "nach den Schriften" auf den hebräischen Text von Jes 53 zurückführen, indem er via Röm 4,25 Rückschlüsse zieht: 1. die in der LXX-fassung von Jes 53 fehlende *ὑπέρ*-Wendung sei häufig mit *παράδιδόαι* verbunden; 2. in Röm 4,25 sei aber *παράδιδόαι* passivisch gebraucht als "genaue Wiedergabe" des Targumtextes Jes 53,5b anzusehen; 3. könne auch hinter 1Kor 15,3; Tg Jes 53,5b stehen. PATSCH kritisiert diese Verknüpfung von Röm 4,25 und 1Kor 15,3 als methodisch "bedenklich" (in Röm 4,25 fehlt *ὑπέρ*; in 1Kor 15,3 dagegen *παράδιδόαι*) und ebenso die Aufbürdung der Beweislast auf den Targumtext Jes 53,5. Zudem sei das traditionsgeschichtliche Alter

208) PATSCH, Abendmahl, 153-170.

von Röm 4,25 kontrovers, was eine Verknüpfung mit 1Kor 15,3 zusätzlich problematisch mache: "Der Versuch, formal aus Röm 4,25 und 1Kor 15,3 nachzuweisen, dass die palästinische Gemeinde ihre Sühnethologie aus Jes 53 gewann, muss als gescheitert erklärt werden".²⁰⁹ Das zweifache "nach den Schriften" in 1Kor 15,3f ohne exakte hebräische Entsprechung interpretiert Sühnetod und Auferweckung als schriftgemäss. Dies aber setze nicht eine singuläre Textstelle (Jes 53), sondern "ein christologisch gedeutetes AT" voraus, was einer spätern Reflexionsstufe entspreche (hierin schliesst sich PATSCH HAHN an, der in der Verwendung des Schriftbezuges eine spätere traditionsgeschichtliche Stufe sieht)²¹⁰ 1Kor 15,3 könne daher nicht als Ausgangspunkt für eine Verwendung von Jes 53 im Schriftbeweis gelten (vgl. JEREMIAS 6.2.2. A190), da darin bereits eine Entwicklung sichtbar sei (ähnlich auch HAHN, ROLOFF).²¹¹ Auch die andern von JEREMIAS herangezogenen Belege mit der Reflexion auf "die Schrift" erlauben keinen sichern Rückschluss auf Jes 53, weshalb das Fazit von PATSCH gegen JEREMIAS lautet: "Im Rahmen des Schriftbeweises spielt Jes 53 eine auffällig geringe Rolle, ... es ist aus methodischen Gründen mithin verwehrt, aus dem Vorkommen dieses Schriftbeweises zu schliessen, auch die allgemeineren Rückweise auf die 'Schrift' hätten — bei entsprechender Thematik — diese eine Stelle des AT im

209) PATSCH, aaO. 161.160ff.159.166.160 A83; anders aber LEHMANN, Auferweckt, 103 A257; zu Röm 4,25 auch ROLOFF, Anfänge, 42 A2 43 A4; POPKES, Christus traditus, 193ff.201ff (sehr früh); KRAMER, Christos, 26f.112ff.116 (spät); WENGST, aaO. 94f (spät).

210) aaO. 161+A87; HAHN, Hoheitstitel, 210; (anders LEHMANN, aaO. 92f.102ff).

211) aaO. 161; vgl. HAHN, aaO. 202ff; ROLOFF, aaO. 45f: "Lässt sich... 1Kor XV.3b-5 weder als Wurzel der soteriologischen Deutung, noch als Beleg für ihre direkte Ableitung aus Jes liii im Sinne eines Schriftbeweises in Anspruch nehmen, so erweist diese Formel immerhin das hohe Alter des soteriologischen Motivs" (46). JEREMIAS schwankt in der Beurteilung des kata tas graphas (vgl. 2.Aufl. Abendmahlsworte: hellen.-judenchristl.Zusatz, 4.Aufl.: Aequivalent zu kekatub, aber dennoch Zusatz, weil in der Passionsformel von Röm 5,8.6 fehlend, 90.95ff.98 ua.); vgl. die Kritik bei LEHMANN, aaO. 93: "Hier opfert Jeremias...dem Postulat einer direkten Uebersetzung der Bekenntnistradition mit schlechten Gründen zuviel".

Auge, weil sich dieser Schriftbezug für die ältere Gemeinde von selbst verstand, ohne dass er explizit zu werden brauchte." Wenn der Schriftbezug nach Jes 53 nachträglich im griechischen Sprachraum zugefügt wurde (vgl. auch JEREMIAS), ist auch ein "Höchstmass an theologischer Reflexion" damit verbunden.²¹² Jes 53 übt dabei nach PATSCH innerhalb des grösseren Vorstellungskomplexes vom leidenden Gerechten einen mittelbaren Einfluss auf 1Kor 15,3 aus im Sinne einer typologischen Zusammenfassung (ähnlich den allgemeinen Schrift Hinweisen in der Passionsgeschichte).²¹³ Ein direkter und eindeutiger Beweis für den Einfluss von Jes 53 auf die ältesten Sühnetodaussagen kann somit weder philologisch noch theologisch geführt werden (auch in 1Kor 15,3 "für unsere Sünden" ist ähnlich 4Makk 17,21 "der Verstehenshorizont der stellvertretenden Sühne... nicht verlassen", dh. kein Einfluss von Jes 53 auf dieses ... nachzuweisen). PATSCH führt dies auf die Schwierigkeiten des Urchristentums zurück, das vom Judentum gemiedene oder umgedeutete Kapitel "selbständig als Schriftgrund zu nutzen".²¹⁴

b) Diesem negativen Ergebnis stellt PATSCH nun die der Abendmahls-tradition zugehörigen Texte Mk 10,45 und Mk 14,24parr gegenüber, die "ohne Jes 53 MT nicht zu denken" seien (wie LOHSE, JEREMIAS) und die allein in ihrer Terminologie den nur in der liturgischen Verfestigung gebliebenen Semitismus ἀντὶ / ὑπὲρ πολλῶν enthalten. Weil in der Abendmahlstradition ein direkter Einfluss von Jes 53 unverkennbar ist, muss sie nach PATSCH als Brücke gedient haben für das Einwirken von Jes 53 auch auf die andern Sühnetodaussagen: "es gibt ... im ältesten Formelgut über den Sühnetod Jesu keine

212) PATSCH, aaO. 162.164+A102; gegen JEREMIAS, Lösegeld, 201.205; auch gegen WOLFF, Jes 53, 78ff.88ff.; MAURER, Knecht Gottes, 163 A103.

213) aaO. 165-167; vgl. LEHMANN, aaO. 327-333 (mit dem Hinweis auf den Motivkreis des leidenden Gerechten).

214) aaO. 166.169, vgl. 166-169.

Aussage, die unabhängig von der Abendmahlsparadosis gewonnen wurde".²¹⁵ Allerdings weist PATSCH auf die Schwierigkeiten eines philologischen Einflusses von Jes 53 auf Mk 10,45 (gegen die von JEREMIAS vertretene Identität von *λύτρον* und ascham Jes 53,10, mit BARRETT und HOOKER), schliesst aber inhaltlich aus dem völligen Fehlen des Gedankens vom universalen, stellvertretenden Sühnetodes in der jüdischen Märtyrertheologie, dass "sich keine Brücke, die — an Jes 53 vorbei — das *ἀντί πολλῶν* in Mk 10,45 mit irgendeiner atl.-jüdischen Aussage verbinden könnte" zeige und daher "mit aller historischen Stringenz" gesagt werden könne, "dass das Gottesknechtslied in Jes 53 dem... Logion den strukturellen Zuschnitt gegeben" habe.²¹⁶

c) Gegen JEREMIAS, der in Mk 14,24parr (und Mk 10,45) ein wörtliches Zitat von Jes 53,12 nachzuweisen versuchte, betont PATSCH, dass kein direkter Weg auch nicht über die von JEREMIAS postulierte Opfersprache zu Jes 53,12 führe, wohl aber sachlich eine analogie-lose Aussage (Lebenshingabe zur Sühne für die Völkerwelt) aufgenommen wurde, die nicht nur im AT, sondern ebenso in der urchristlichen Tradition (nur Mk 10,45; 14,24parr) ohne Parallele ist. Wie JEREMIAS rechnet daher PATSCH mit der Authentizität dieses Interpretamentes vom universalen, stellvertretenden Sühnetod trotz des Problems der sakramentalen Verbindung mit dem Becherwort.²¹⁷

d) PATSCH lehnt schliesslich JEREMIAS' Opferdeutung und Verknüpfung mit dem Passalammb ab:

-
- 215) PATSCH, aaO. 170 vgl. 168ff. 177 A214; wie LOHSE, aaO. 117ff; JEREMIAS, Lösegeld, 227ff (gegen WENGST, aaO. 69f) nimmt PATSCH für Mk 10,45; 14,24 palästinische Herkunft und die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod an (177); vgl. 180-181.
- 216) aaO. 178. 177 A217/218; gegen JEREMIAS, Lösegeld, 217; mit BARRETT, Background, 8-15; HOOKER, Son of Man, 142f.
- 217) aaO. 227. 180ff, vgl. 230: "Religionsgeschichtlich und religionsphänomenologisch fallen die Abendmahlsworte, gehen sie auf Jesus zurück, aus Zeit und Ort heraus".

(1) Opferterminologie ist für den Sühnetod der Märtyrer nur in hellenistischen Texten (4Makk) zu finden ohne Bezug zu Jes 53. Da aber der sachliche Bezug zu Jes 53 in Mk 10,45; 14,24parr feststeht, ebenso die semitische Färbung und Unableitbarkeit der universalen Sühne aus den andern Vorstellungskreisen, scheidet hellenistisches Opferverständnis für die Abendmahlsworte aus.

(2) Der Weg zum Opferverständnis über die Deutung des Weines als Blut der Passalämmer (so DALMAN) durch die Interpretation Jesu als Passalamm (JEREMIAS) scheitert an der Unhaltbarkeit der Argumente.²¹⁸

Das völlige Fehlen einer Erwähnung des Lammes in den kultischen Abendmahlsberichten wäre unverständlich, wenn das Lamm auf Jesu Opfertod gedeutet worden wäre, auch fehlt jeder Hinweis auf das im Tempel geopfert Lamm. Ein opferterminologisches Begriffspaar $\beta\acute{\omega}\mu\alpha$ / $\alpha\lambda\acute{\iota}\mu\alpha$, sowie seine Anwendung auf das Lamm ist sehr fraglich ("petitio principii"), ebenso das Postulat vom "eschatologischen" (weil sühnenden) Passalamm.²¹⁹ Nach PATSCH ist auch JEREMIAS' Hinweis auf das "Doppelbildwort", in dem das *terium comparationis* das Zerbrechen (des Brotes) und die rote Farbe (des Weines) sei, ein Zirkelschlussverfahren (weil Rotwein: Analogie zum Blut; weil Blut: Deutung eines Rotweines) und ohne Bezug zum Passalamm.²²⁰ Schliesslich "ist keine Brücke zwischen Gottesknecht- und Passatheologie zu sehen", auch Jes 53,7 kann sie schwerlich bilden.²²¹ Somit erweist sich weder Passatheologie, noch Opferterminologie als stichhaltig, um die Abendmahlsworte und den Bezug zu Jes 53 als Sühneopfer zu deuten. Der einzigartig kühne Durchbruch der Sünde-Unheil-Verkettung im einmaligen, universalen und stellvertretenden

218) PATSCH, aaO. 220-222: "Diese geschlossene Darstellung lässt nahezu vergessen, auf welch wackelige Grundlagen sie aufgetürmt ist..".

219) aaO. 222f + A592 zu JEREMIAS, Abendmahlsworte, 214-217, bes. 217. 211ff. bes. 213f.

220) aaO. 222 (gegen JEREMIAS, aaO. 215.bes. 47).

221) aaO. 223 + A594; vgl. JEREMIAS, ZNW 34, 1935, 115ff.

Sühnetod eines Menschen von Jes 53 lässt alle religionsgeschichtlichen Analogien hinter sich.

e) Eine letzte Schwierigkeit in der Auseinandersetzung mit JEREMIAS ergibt sich aus dessen Hypothese der messianischen Deutung von Jes 53 im vorchristlichen Judentum. Die Wirkungsgeschichte von Jes 53 zeigte deutlich genug, dass religionsgeschichtlich entweder das messianische Verständnis (dann aber nicht die Sühnetodaussage) oder der stellvertretende Sühnetod für die Vielen (dann aber im unmessianischen Sinn) vorauszusetzen sind. Nach PATSCH zeigt dieses religionsgeschichtliche Dilemma — das JEREMIAS eben überwinden wollte — die Unableitbarkeit der Sühnetodaussage in den Abendmahlsworten (und damit möglicherweise die Historizität). In den Abendmahlsworten und ihrem "singuläre(n) Rückgriff auf eine Spitzenaussage aus Jes 53" liegt nach PATSCH der "Sitz im Leben der frühchristlichen *ὑπέρ* - Formel-Tradition" und über die Abendmahlsworte nahm diese den Bezug zu Jes 53 auf.²²²

f) Ergebnis. Mit JEREMIAS stimmt PATSCH überein in der Beurteilung des Einflusses von Jes 53 auf Mk 10,45 und 14,24parr (ebenso in der Annahme der Historizität des Interpretamentes vom stellvertretenden Sühnetod). Gegen JEREMIAS lehnt PATSCH aber einen unmittelbaren religionsgeschichtlichen Einfluss von Jes 53 im Sinne eines "Schriftbeweises" auf die frühesten soteriologischen Deutungen der Formeltraditionen ab (insbesondere auf den für JEREMIAS so wichtigen

222) PATSCH, Abendmahl, 227.224f. vgl. 225 A604. Zum Dilemma der sakramentalen Verknüpfung der Deuteworte, vgl. 227ff, da nicht nur die Sühnetodaussagen, sondern auch sakramentales Essen und Trinken (mit denen sie verbunden sind) für jüdisches Verstehen analogie-los sind, die Abendmahlsworte andererseits aber auch nicht auf hellenistischem Boden entstanden sein können, fallen sie religionsgeschichtlich beurteilt "aus Zeit und Ort heraus" und sind am wahrscheinlichsten aus der historischen Situation Jesu heraus zu verstehen (aaO. 230; gegen CONZELMANN und BORNKAMM); vgl. 227 A605/606.

Schlüsseltext 1Kor 15,3). Diese seien vielmehr ohne Einfluss von Jes 53 auf dem Hintergrund der hellenistisch-jüdischen Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Einzelner (nicht aus palästinischer Sühne-theologie) zu verstehen (vgl. WENGST). Der Schrifthinweis 1Kor 15,3ff spiegle eine traditionsgeschichtlich spätere Reflexionsstufe, die bereits ein christologisch gedeutetes AT voraussetze, also nicht allein auf Jes 53 zu beziehen sei (gegen JEREMIAS). Die Brücke für den Einfluss von Jes 53 auf die frühen soteriologischen Deutungen des Todes Jesu muss vielmehr in der Abendmahlstradition gesehen werden, die (zwar nicht philologisch, aber) sachlich direkt auf Jes 53 Bezug nehme. Weder kann ein Opferverständnis aus einem Begriffspaar *ἑὸς / αἵμα* noch eine Einwirkung von Jes 53 über eine Passatheologie oder über einen Bezug Gottesknecht/Passalamme nachgewiesen werden (gegen JEREMIAS), sondern die Abendmahlsworte brachten erst "den theologischen Horizont von Jes 53" ein, der im Anschluss an die Abendmahlsparadosis die soteriologischen Sühnetoddeutungen und das christologische Bekenntnis sekundär beeinflusste (gegen den direkten Einfluss eines messianisch gedeuteten Gottesknechtsverständnisses im vorchristlichen Judentum und eine allgemeine Verbreitung und Vertrautheit mit Sühnetodaussagen wie JEREMIAS und LOHSE annahmen).²²³

6.2.4 Sekundäre Einwirkung von Jesaja 53 auf die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu (HAHN, BARRETT, HOOKER)

a) Nach HAHN wurde das — nicht aus Jes 53, sondern aus spätjüdischen Sühnevorstellungen übernommene — Sühnetodmotiv (vgl. LOHSE) in der ältesten Gemeinde sekundär mit dem Schriftbeweis verbunden (gegen JEREMIAS), wodurch auch Jes 53 sekundär auf die soteriologischen Interpretationen des Todes Jesu einzuwirken begann. 1Kor 15,3-5

223) PATSCH, aaO. 170.

sei hiefür ein erstes frühes Anzeichen.²²⁴ Erst vom Schriftbeweis her sei "dieses im Judentum gemiedene oder umgedeutete Kapitel", das "dem partikularistischen Denken der ältesten juden-christlichen Gemeinde durchaus nicht selbstverständlich gewesen sein kann", zurückgewonnen worden. Auch eine vorchristliche Verbindung von leidendem Gottesknecht und Messianologie sei entgegen JEREMIAS' These unbewiesen.²²⁵ Direkter Einfluss von Jes 53 sei in Mk 10,45; 14,24 zwar nicht wörtlich aber sachlich anzunehmen (wie JEREMIAS, gegen BARRETT). HAHN kritisiert aber die selbstverständliche Annahme von Opferterminologie bei JEREMIAS: erst durch die Verbindung des ἑκχυστόμενον mit dem Bundesgedanken sei "das Sterben Jesu zugleich Sühnetod als auch bundesstiftendes Opfer" geworden. Wie JEREMIAS (aber aus traditionsgeschichtlichen, nicht philologischen Gründen) beurteilt HAHN den Bundesgedanken (und den damit verbundenen Opfergedanken) als sekundär (anders SCHWEIZER). Mit dem Motiv des vergossenen Blutes werden somit die ganz verschiedenen Vorstellungen vom bundesstiftenden Opfer und von der stellvertretenden Sühne verbunden, die nach HAHN erst sekundär miteinander verklammert wurden (zudem ist nur bei Mk/Mt im Gedanken der stellvertretenden Sühne ein Bezug zu Jes 53,12 anzunehmen).²²⁶ Eine Einwirkung des hebräischen Textes von Jes 53 auf die παραδιδόναι - Aussagen (gegen JEREMIAS lehnt HAHN die Bezeichnung paradidonai-Formeln ab, da die Wendungen sehr verschiedenartig sind und zudem

224) HAHN, Hoheitstitel, 56f. 56 A2 (kritisch gegen HAHN: ROLOFF, Anfänge, 43 A4).

225) aaO. 57 + A5. 58f. 59 A1 zu JEREMIAS, Lösegeld, 249-264.

226) aaO. 61 + A3; vgl. JEREMIAS, Abendmahlsworte, 186ff (Widerruf der in der 2. Aufl. vertretenen Meinung, dass der Bundesgedanke bei Mk nicht palästinisch sei), vgl. 213f; auch LOHSE, Märtyrer, 124ff. 71f (der es bezeichnend findet, dass die Verbindung von Opfergedanke und Sühnetodvorstellung sich im hellen. Judentum, nl. 4Makk, finde); anders als HAHN aber SCHWEIZER, RGG I, 14.10ff.

in Gerichtssprache oder Sühneaussagen verankert sind²²⁷) ist nach HAHN kaum wahrscheinlich wegen der fehlenden Entsprechung für *παράδιδόναι* in Jes 53 HT. Deshalb folgert HAHN: "Nur bei der Verbindung von *παράδιδόναι* mit dem Sühnecedanken ist es zu Einwirkungen von Jes 53 gekommen aber offensichtlich erst im Bereich der hellenistischen Gemeinde aufgrund des griechischen Alten Testaments".²²⁸ JEREMIAS' Rückführung der Wortanklänge an Jes 53 auf die frühe palästinische Gemeinde (und Jesus selbst) und seine Erklärung der Seltenheit der Jesaja-Bezüge mit der esoterischen Predigt Jesu an die Jünger lehnt HAHN als nicht stichhaltig ab. Nur dann könne Einfluss von Jes 53 nachgewiesen werden, wenn die charakteristische, universale Sühneaussage dieses Kapitels übernommen wurde.²²⁹ Die schmale exegetische Basis für Jes 53 sowie die jüdische Wirkungsgeschichte zwingen eigentlich den Exegeten, "das Fehlen wirklich erkennbarer Beziehungen zu Jes 53 zu erklären". JEREMIAS erklärte dieses Fehlen mit selbstverständlicher Vertrautheit (ebenso WOLFF) und esoterischer Lehre, HAHN dagegen mit spätem Einfluss und erst allmählich wachsender Bedeutung.²³⁰

227) HAHN, aaO. 62+A1 (gegen JEREMIAS, ThWNT V, 704f.708, formalhaft wäre erst "dahingegeben werden in jemandes Hände": so POPKES, Christus traditus, 32+A71.98f.142.vgl. 27-36); vgl. auch TOEDT, Menschensohn, 147ff.

228) aaO. 63+A5; vgl. die ausführliche Analyse bei POPKES, aaO. 27-36, der die Komplexität eines Einflusses von Jes 53 für das NT nachweist und die These der alleinigen Bezugnahme in der griechisch-sprechenden Gemeinde kritisiert.

229) aaO. 64f.65 A2: abgesehen von der universalen Sühneaussage komme dies nur für das ascham-Motiv und das mit der Sühnevorstellung verbundene paradidonai in Frage, nicht aber für die auch aus andern jüdischen Vorstellungen herleitbaren Anklänge (dieselbe Kritik gilt natürlich vermehrt für die — JEREMIAS' Untersuchung zugrundeliegende — Argumentation von WOLFF, Jes 53,55ff (vgl. 64 A1).

230) aaO. 66+A2 (kritisch: ROLOFF, aaO. 43 A4); vgl. HOOKER, Jesus, 1ff.45ff.134ff. (179f A4: Literatur).

b) Ablehnend gegen einen frühen und bestimmenden Einfluss von Jes 53 auf die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu äussern sich auch BARRETT und HOOKER. Ersterer bezweifelt aus linguistischen Gründen die Einflussnahme von Jes 53 auf Mk 10,45.²³¹ Nur πολλῶν rabim weise darin auf Jes 53 (dh. Jes 52,14.15; 53,11.12), ist aber sowohl griechisch als auch hebräisch verbreitet, so dass BARRETT folgert, dass Jes 53 "only one example, though an outstanding example of a theme which runs through the whole of the Old Testament" sei, nämlich "the relation of the One to the Many". In der makkabäischen Märtyrertheologie und ihrer Repräsentationsidee, nicht in Jes 53, sieht daher BARRETT den Wurzelgrund der Vorstellung von Mk 10,45: Hier war der Tod des einzelnen Märtyrers von eminenter sühnender Bedeutung für das Volk (ähnlich wie BARRETT auch WENGST, anders ROLOFF).²³²

c) Auch HOOKER kommt in Bezug auf einen frühen Einfluss von Jes 53 zu einem negativen Resultat. Mk 10,45 deutet sie — ähnlich wie BARRETT — aus dem Kontext heraus (Dienstmotiv) und verneint daher einen Bezug zu Jes 53: "there is no apparent connection with the figure of Isa. 53, one whom the world ridiculed and who had no social standing whatever, and who of necessity rather than of choice endured the pains inflicted upon him."²³³ HOOKER setzt auch nicht λύτρον als Parallele zu ascham (Jes 53,10), sondern erklärt es in Analogie zum deuterojesajanischen Thema der von Gott gewirkten eschatologischen Erlösung: "The emphasis is upon death and deliverance

231) BARRETT, Background, 4-7; Einwände dagegen bei HAHN, aaO. 58; Kritik an HAHNS Einwänden: WENGST, aaO. 75 A77.

232) aaO. 7; vgl. 11-15 (bes. 12ff.14: "what the One did, affected the Many"). Auch das Dienstmotiv in Mk 10,45 lasse keine Rückschlüsse auf Jes 53 zu (9ff); vgl. WENGST, aaO. 75 + A76/77 (mit BARRETT, HOOKER, gegen HAHN, LOHSE, JEREMIAS); anders ROLOFF, aaO. 44 A3 (mit HAHN, aaO. 58).

233) HOOKER, Jesus, 75.

rather than upon sin and suffering".²³⁴ Ebenso verneint sie für πολλῶν einen Bezug zu Jes 53,11f und interpretiert es ebenfalls als Aufnahme der universalen Erlösungserwartung von Deuterojesaja. Bei Mk 14,24 stützt sich HOOKER auf den von JEREMIAS zuerst vertretenen (und später widerrufenen) Nachweis der aramäisch unmöglichen Satzkonstruktion "mein Blut des Bundes" schlägt aber eine Lösung durch Ausklammerung von μου (als Zufügung in der griechischen Traditionsstufe zur Parallelisierung mit dem Brotwort V 22') vor. Der ursprüngliche Sinn wäre dann "das Blut des Bundes" oder — falls das Possessivpronomen bei der Uebersetzung nur falsch plaziert worden wäre — "das Blut meines Bundes" (ähnlich Sach 9,11: "the blood of thy covenant"). Einen Bezug zu Jes 53 schliesst sie daher aus, ebenso für ἐκχυννόμενον und πολλῶν. Einzig in der Mt-version anerkennt sie in εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ein späteres Echo auf Jes 53.²³⁵ Gegen JEREMIAS verneint HOOKER auch für 1Kor 15,3 Einfluss von Jes 53 aufgrund der vorpaulinischen Verbindung des Sühnemotivs mit dem Schriftmotiv (sie scheint das Sühnemotiv als paulinische Zufügung zu beurteilen aufgrund seines Fehlens in den Actareden, die sie dem ältesten Kerygma zuordnet). Das Schriftmotiv beziehe sich daher nur auf das Faktum des Todes Jesu, nicht auf das Sühneinterpretament. Ebenso sei Phil 2,6-11 nicht aufgrund von Jes 53, sondern des allgemeineren Themas von Erniedrigung und Erhöhung (wie in den Actareden) zu verstehen, weshalb nicht verwunderlich sei, "that the humiliation is described here in terms of incarnation and death, and not in terms of suffering, the main theme of Isa. 53"; zudem sei in Phil 2,6ff das Thema der Sündenvergebung völlig abwesend.²³⁶ Ähnlich schliesst sie für Röm 4,25;8,32 und die übrigen

234) HOOKER, aaO. 78. vgl. 76ff.

235) aaO. 81f (vgl. zu JEREMIAS, Abendmahlsworte, zit. in eng. Uebersetzung, 133-135).

236) aaO. 120f. 117ff.

παράδοξαι -Wendungen direkten Einfluss von Jes 53 aus.²³⁷

Gegen JEREMIAS' Annahme (vgl. auch WOLFF ua.) einer selbstverständlichen Vertrautheit mit Jes 53 im frühesten Christentum kommt HOOKER zum völlig entgegengesetzten Ergebnis, dass "there is little evidence that the Servant-Christology held any important place in Christian thought of the New Testament period".²³⁸ Die sogenannte Evidenz für eine neutestamentliche Gottesknecht-Christologie beruhe auf dem fundamentalen Irrtum, dass man Anklänge an Jes 53, die das Faktum des Todes Jesu betreffen (dh. "proof-texts"), auf die Deutung des Todes Jesu übertragen habe. So habe man die Bedeutung des Gottesknechtskonzepts für die frühe Kirche (und ebenso für das Judentum) und die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu überschätzt.²³⁹

6.2.5 Jesaja 53 als christlicher Schriftbeweis für das Messiasleiden (LINDARS)

In der Beurteilung eines sehr frühen Einflusses von Jes 53 auf die neutestamentlichen Aussagen und einer vorchristlich-jüdischen (allerdings nicht allgemein anerkannten) Vorstellung eines leidenden Messias stimmt LINDARS mit JEREMIAS überein, ebenso in der Interpretation des Fehlens von Leidenszügen in Tg Jes 53 aus antichristlicher Opposition und Polemik.²⁴⁰ LINDARS begründet allerdings seine Aussage

237) HOOKER, aaO. 94ff.122f: Jes 53 kommt nur in den Elementen Erniedrigung/Erhöhung in den Blick, nicht in den typischen Sühnetodaussagen, welche vielmehr paulinischer Passionstheologie (119) entstammten, mit Hinweis auf Röm 4,25; 1Kor 15,3.

238) aaO. 128, vgl. 133.148ff, wo Jes 53 später gebraucht wurde (Apg 8/Lk 22,37), ging es nicht um ein theol. Dogma, sondern um "a 'proof-text' from the Old Testament that these things could — and did — happen to the Messiah" (151), oder aber um eine ethische Mahnung (so 1Petr 2,21-25) (vgl. 152ff).

239) aaO. 155.155ff.158f.

240) LINDARS, *Passion Apologetic*, 75-77; vgl. JEREMIAS, ZNW 34, 1935, 121.

"although actual quotations from this famous chapter are not specially numerous in the New Testament, allusions to it are embedded so deeply in the work of all the principal writers that it is certain that it belongs to the earliest thought of the primitive Church" nicht ("this is the generally accepted view"!:) und verweist nur auf HOOKERS Gegenposition. Diese früheste Bezugnahme gehe auf Jesus selbst zurück und die rätselhafte Menschensohngestalt schliesse in gewissen Texten (so Mk 9,12; 10,45) die (im Munde Jesu fehlende) Gottesknechtsbezeichnung ein.²⁴¹ Den Beginn einer Sühnetodaussage (bzw. "doctrine of the Atonement") sieht LINDARS in den (voneinander und von LXX abweichenden Texten) Mk 10,45; 14,24, die er als Anklänge an Jes 53,11f beurteilt, sowie in der Paradosis von 1Kor 15,3. Für LINDARS ist die von JEREMIAS übernommene These der vorchristlichen messianischen Interpretation von Jes 53 (mit den Leidensaussagen) wichtig, weil den Christen in ihrem apologetischen Bemühen daran lag, für das Leiden Jesu als Messiasleiden einen Schriftbeweis beibringen zu können. Die ursprüngliche christliche Deutung wollte nach LINDARS mit Hilfe von Jes 53 zeigen, dass Jesus, der Messias, in seinem Sühnetod die Sendung des Gottesknechtes erfüllte. Die spätere — mehr christologisch interessierte — Deutung dagegen wollte gerade aus der Notwendigkeit des Leidens Jesu seine Messianität erweisen, dh. "that Jesus suffered because he is the Christ, and the Christ must suffer".²⁴² Diese mit dem Schriftbeweis verbundene "Passions-apologetik" habe ebenso in den *παράδοξαι*-Aussagen und Leidensansagen auf Jes 53 Bezug genommen. LINDARS unterscheidet drei Ebenen der Verwendung von Jes 53: (1) ein primär theologisches Interesse an der Ausbildung einer Sühnetodaussage; (2) ein apologe-

241) LINDARS, aaO. 77f + 77 A3 (Belege für Jes-Einfluss: 78 A3; vgl. auch JEREMIAS, ThWNT V, 703ff); kritisch gegen LINDARS: PATSCH, aaO.

163 A103: "...der aber nicht einmal der Problematik ansichtig wird".
242) aaO. 80.

tischer Ausgangspunkt, um die Passion in Beziehung zu einem theore-
tischen Messianismus zu setzen; (3) der Gebrauch von Jes 53 für
Erzähltdetails. Einen Gebrauch von Jes 53 im ursprünglichen theologi-
schen Sinn sieht LINDARS in Röm 4,25; 8,3.32.34; Phil 2,5-11 (hebr.
Text Jes 53); 1Petr 2,21-25; 3,18 und schliesst daraus: "the fact that
theological allusions to Isa. 53 are so frequent in the New Testament
...is surely the most eloquent testimony to the extreme antiquity of
the use of this prophecy in the early Church". — Beweis dafür ist
ihm lediglich JEREMIAS' und DODDS Untersuchungen was seinen Aus-
führungen jedoch nicht mehr Ueberzeugungskraft verleiht.²⁴³

6.2.6 Zusammenfassung

a) Die nur von LINDARS übernommene, von RESE jedoch überzeugend
widerlegte These der Kontinuität zwischen messianischer Deutung von
Jes 53 im Judentum und frühen urchristlichen Deutungen des Todes
Jesu mit Jes 53 wurde sowohl von HAHN und PATSCH als auch von
BARRETT und HOOKER abgelehnt. Ihre Gründe sind vor allem sprach-
licher aber auch inhaltlicher Art: nur dort kann direkter Einfluss von
Jes 53 angenommen werden, wo entweder deutlich philologischer Ein-
fluss nachgewiesen werden kann, oder aber die für Jes 53 charakte-
ristische Aussage vom universalen, stellvertretenden Sühnetod zum
Ausdruck kommt. Uebereinstimmung herrscht darüber, dass eindeutige
philologische Einflüsse von Jes 53 auf die älteste Tradition der sote-
riologischen Deutungen des Todes Jesu nicht häufig nachweisbar sind,
und dass daher meist die inhaltlichen Kriterien entscheiden müssen.
Wie im Judentum ist auch im frühen Christentum eine gewisse Zurück-
haltung gegenüber diesem einzigartigen alttestamentlichen Kapitel zu
beobachten.

243) LINDARS, aaO. 83, vgl. 77 A1 (zu DODD), 80 A2.78 A4 (zu
JEREMIAS); Uebersicht über die Texte: 78 A3.80 A4.82 A3.

b) Dieser Befund (nämlich das Fehlen eindeutiger exegetischer Hinweise) wird nun aber ganz verschieden interpretiert:

(1) JEREMIAS, WOLFF, LINDARS ua. erklärten die seltene explizite Bezugnahme als selbstverständliche Vertrautheit mit der Gestalt des leidenden Gottesknechtes in der ältesten palästinischen Gemeinde und bei Jesus selbst (vgl. auch SCHWEIZER) und mit der Beschränkung der Deutung auf die Jüngerbelehrung. Für ein "Leben mit Jes 53" in der ältesten christlichen Gemeinde müssen natürlich vom Judentum her die Denkkategorien bereitliegen, weshalb JEREMIAS ein messianisches Verständnis des ganzen Jesaja-Kapitels im vorchristlichen, palästinischen Judentum nachzuweisen versuchte und die Ausmerzung der Leidendenzüge aus antichristlicher Polemik erklärte.

(2) Gerade umgekehrt argumentierten HAHN, PATSCH, HOOKER ua.: die Seltenheit der direkten Verwendung von Jes 53 in den frühesten Texten zeige die Schwierigkeit auch der ältesten palästinischen Gemeinde mit der Vorstellung von Jes 53 (vgl. auch WENGST).

(3) Die "Einbruchsstelle", durch die Jes 53 in die frühen Traditionen Eingang fand, wird entweder im Schriftbeweis (HAHN) oder in der Abendmahlsparadosis (PATSCH, ROLOFF) gesehen, oder aber überhaupt für die frühesten Traditionen in Frage gestellt (HOOKER, BARRETT, auch WENGST).

c) Der Schriftbeweis. Die sowohl von JEREMIAS als auch von HAHN ua. beigebrachte Belegstelle für einen frühen Schriftbezug auf Jes 53 ist 1Kor 15,3-5 (als "... 'Ursitz' der christologischen Deutung der Gottesknechtaussagen", JEREMIAS). Für JEREMIAS war dies ein Altersindiz, da er für 1Kor 15,3-5 semitische Ursprache, palästinisch-judenchristliche Herkunft und Anklänge an den hebräischen bzw. den Targumtext von Jes 53 annahm. Der Bezug zu Jes 53 liege in 1Kor 15,3-5 in der Verbindung des allgemeinen Hinweises auf die Schriften (*κατὰ τὰς γραφάς*) mit dem Sühnetodmotiv (*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*).

JEREMIAS erklärte andererseits aber "nach den Schriften" als traditions- geschichtlich sekundären "hellenistisch-judenchristlichen Zusatz", der "nicht dem ältesten Ueberlieferungsstadium angehört".²⁴⁴ Bei JEREMIAS liegt m.E. eine gewisse Inkonsequenz in der Begründung vor: einerseits ergibt sich der frühe Bezug zu Jes 53 dort, wo ὑπέρ mit dem Stichwort πολλῶν von Jes 53 verbunden ist (was in 1Kor 15,3 nicht zutrifft!), andererseits aus der Verbindung mit dem Schrift- hinweis (der aber in 1Kor 15,3 als sekundärer Zusatz beurteilt wird).²⁴⁵ Zudem muss JEREMIAS den sprachlichen Anklang an den Targumtext über Röm 4,25 (Jes 53,5 Tg) für 1Kor 15,3 rückschliessen (Kritik bei PATSCH, Zustimmung von LEHMANN).²⁴⁶ Ohne in allen Einzelheiten HAHNS Argumenten zuzustimmen (namentlich der schematischen Zuord- nung von Schriftbeweis und Erhöhungschristologie), haben die meisten neueren Untersuchungen seine These von einem traditionsgeschicht- lich erst sekundären Einwirken von Jes 53 in 1Kor 15,3-5 aufgrund der Verbindung eines nicht aus Jes 53 entwickelten Sühnemotivs der ältesten judenchristlichen Gemeinde mit dem Schriftmotiv aufgenom- men und modifiziert.

(1) Nach ROLOFF ist das Motiv, das auf Jes 53 verweist, in den for- melhaften ὑπέρ-Wendungen "bereits derart verfestigt, dass es auf sich selbst steht und nicht durch Verweis auf die Schrift legitimiert werden muss".²⁴⁷ So stünden auch die Präpositionalwendungen "für

244) JEREMIAS, Artikelloses Χριστός, ZNW 57, 1966, 214f (vgl. 214 A18: Selbstkritik); ders., Abendmahlsworte, 98.96ff; vgl. ders., ThWNT V, 703, 34ff + A394. 707, 28ff. 706, 34.

245) ders., ThWNT V, 703 und 707! Aufschlussreich ist auch die Bemerkung von J. in der Erwiderung auf CONZELMANN, EvTh 25, 1965, 1-11 in ZNW 57, 1966, 213, wo er ohne nähere Begründung seiner Freude darüber Ausdruck gibt, dass auch C. in ὑπέρ τ. ἁμαρτιῶν ἡ eine Anspielung auf Jes 53 erblicke (vgl. 213 A13 gegen (HAHN); ähnlich verhält es sich mit dem Nachweis eines semitischen Urtextes, dem das κατὰ τὰς γραφάς in Ermangelung eines semitischen Aequivalents geopfert werden musste (Kritik bei LEHMANN, aaO. 93.97ff. 101f. 134).

246) PATSCH, aaO. 160f; LEHMANN, aaO. 103-105. 250f.

247) ROLOFF, Anfänge, 45.

unsere Sünden" und "nach den Schriften" von 1Kor 15,3 "in keinem sachlichen Abhängigkeitsverhältnis zueinander", sondern ihre Verbindung sei "Ergebnis eines Abstraktions- und Reflexionsprozesses".²⁴⁸

(2) Nach PATSCH setzt der allgemeine Hinweis auf "die Schriften" bereits ein christologisch gedeutetes AT und damit eine vorliterarische Entwicklung und theologische Reflexion voraus, weist aber allerdings in dieser allgemeinen Weise in die "Frühzeit der Traditionsbildung" zurück.²⁴⁹ Gegen HAHN sieht jedoch PATSCH die "Einbruchsstelle" eines sekundären Einflusses von Jes 53 nicht in der Verbindung von Sühnetodaussage und Schriftmotiv (weil diese Koppelung sonst nirgends auftrete und im Text sekundär sei), sondern in der Abendmahlstradition .

(3) HOOKER, die konsequent einen Einfluss von Jes 53 bestreitet, beurteilt gerade umgekehrt das Schriftmotiv als ursprünglich (weil es auch dem Kerygma der Actareden entspreche) und das Sühnemotiv als paulinisches Interpretament, wobei nur das Faktum der Todes Jesu als Erfüllung des AT (im allgemeinen Sinn der Vorstellung vom Leiden des Gerechten), nicht aber seine soteriologische Interpretation in 1Kor 15,3 ursprünglich wäre.²⁵⁰

(4) Einen erst sekundären Einfluss des Schriftbezuges in 1Kor 15,3 postuliert auch WENGST, da die "Sterbensformel" nicht auf einer Schriftstelle beruhe. Offen bleibe auch, ob dabei überhaupt Jes 53 anvisiert sei, da es sich bei 1Kor 15,3 um eine innerchristliche Entwicklung der "Lehre" durch Kombination der "Sterbensformel" mit Sühneaussage und "Auferweckungsformel" im hellenistischen Judentum handle, dh. die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen gar nicht mehr reflektiert sind.²⁵¹

248) ROLOFF, aaO. 45.

249) PATSCH, Abendmahl, 165.161ff.

250) HOOKER, Jesus, 119f.

251) WENGST, Christologische Formeln, 92ff.95 A13 (zu HAHN, aaO. 202), zur "Sterbensformel" vgl. §4, 78ff.71.

(5) Skeptisch gegenüber dominierendem Einfluss von Jes 53 im Schrift-hinweis von 1Kor 15,3 äusserte sich auch POPKES: da beim Schrift-hinweis nicht Einzelstellen im Blick seien, könne Jes 53 nicht gleich als "locus classicus" vereinnahmt werden (gegen JEREMIAS und MAURER).²⁵²

d) Die Abendmahlsparadosis. Grösser als bei der Beurteilung des Schriftbeweises scheint die Uebereinstimmung bezüglich des Einflusses von Jes 53 auf die Abendmahlstradition zu sein (mit Ausnahme von BARRETT). Auch wenn in Mk 14,24 parr und Mk 10,45 keine nur in Jes 53 vorhandenen sprachlichen Anklänge stringent nachgewiesen werden können (in erster Linie geht es um die "Vielen" V 12 und die Aequivalente von ascham V 10), ist inhaltlich der Gedanke des universalen, stellvertretenden Sühnetodes ausser in Jes 53 nirgends zu finden in den religionsgeschichtlichen Parallelen. Der direkten religionsgeschichtlichen Herleitung der Todesdeutung in den Abendmahlsworten aus dem jüdisch-messianischen Verständnis von Jes 53 bei JEREMIAS steht so die (m.E. wahrscheinlichere) These von PATSCH gegenüber, dass der Ursprung der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu in der Abendmahlstradition liege und dass durch diese Abendmahlsparadosis der theologische Horizont von Jes 53 auch in die kerygmatische Formeltradition hineingebracht wurde. (Die Frage nach der Echtheit und der sakramentalen Prägung der Abendmahlsworte mag dabei auf sich beruhen.) Ähnlich wie PATSCH sieht auch ROLOFF den Ursprung der final-soteriologischen Deutung des Todes Jesu nicht im Schriftbeweis nach Jes 53 und nicht in jüdischen Sühnetodvorstellungen, sondern im "sehr alten, in sich geschlossenen Traditions-komplex" der Abendmahlsparadosis, in dem das Motiv des Dienens Jesu im Sinne seiner Lebenshingabe im Tod gedeutet wurde. Innerhalb dieses Traditionsbereiches erfolgte nach ROLOFF "in sehr freier Weise" die Uebernahme der Wendungen "für die Vielen" und des "Lösegeldes"

252) POPKES, Christus traditus, 223+A623/524. vgl. 219-224.

aus Jes 53,12.10. Später verfestigte sich dann der Stellvertretungsgedanke in den *ὑπέρ*-Wendungen (ähnlich auch GOPPELT).²⁵³

7. DIE HERKUNFT DER SOTERIOLOGISCHEN DEUTUNGEN DES TODES JESU (Ergebnisse)

Die Frage nach Herkunft und Hintergrund der relativ seltenen final-soteriologischen Deutungen des Todes Jesu in der Abendmahlsparadosis, sowie in den christologischen Formelfragmenten der vorpaulinischen Tradition erwies sich als äusserst schwierig und widersprüchlich. Sie soll daher vor der theologischen Auswertung nochmals thematisch im Ueberblick dargestellt und präzisiert werden.

7.1 Alttestamentlich-jüdische Bundes- und Opfervorstellungen

Die mit dem Gedanken des Sünde-Unheil-Zusammenhangs (Vergeltungsglaube) verbundene Sühne im AT (zur Sündenvergebung) konnte in unblutiger Weise als Ersatzleistung oder als nicht-kultischer Ritus (vgl. den Sündenbock von Lev 16!), oder durch kultische (blutige) Tieropfer geleistet werden. In vorexilischer Zeit war der Gedanke der Sühne noch keineswegs so zentral wie in nachexilischer Zeit. Entsprechend hatten auch die vorexilischen Kultopfer keineswegs alle sühnende Funktionen.²⁵⁴ Erst aufgrund des vertieften Sündenbewusstseins seit dem Exil rückten die Reinigungsoffer (chattat) mit ihren

253) ROLOFF, Anfänge, 50ff.63; vgl. GOPPELT, Theologie, 244f, der allerdings den Einfluss von Jes 53 nicht aufgrund theologischer Reflexion, sondern eines "Lebens mit Jes 53" bei Jesus selbst sieht (wie GOPPELT und PATSCH vertreten auch JEREMIAS und SCHUERMANN die Echtheit gerade dieser Todesdeutung, vgl. V. Kapitel!).

254) Vgl. VON RAD, Theologie I, 249-260; RENDTORFF, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel, 1967, 133-149.74ff.230ff; kurze Uebersicht bei KESSLER, Bedeutung, 253-255.

Blutriten und der grosse Versöhnungstag mit seinen Sühneriten in den Vordergrund.²⁵⁵

a) Von grosser Bedeutung ist dafür der Bundesgedanke, sowie die Idee des den Bund besiegelnden Bundesopfers (dh. des Opfers, das den Tod des Opfertieres implizierte). Dieses Bundesschliessungsoffer war ein wirkliches kultisches Opfer, enthielt jedoch keinerlei sühnende, bzw. sündentilgende Kraft (vgl. den Hinweis von LOHSE auf die apotropäische Wirkung des Blutes bei der Besprengung, 4.1.).

b) Die Opfervorstellungen des vorexilischen Israel schrieben den zu verschiedenen Gelegenheiten dargebrachten Opfern (zB. Dank- und Festopfer, tägliche Opfer, Schuld- und Sühneopfer ua.) unterschiedliche Funktionen zu. Erst im nachexilischen Tempelkult wurde die Bedeutung der Sühneopfer mit ihren Blutriten dominierend und beherrschte die Sühneanschauungen "den gesamten Kultus".²⁵⁶ Können diese Bundes- und Opfervorstellungen als Herkunftsort der neutestamentlichen Sühnetodaussagen glaubhaft gemacht werden?

zu a) Wichtig und traditionsgeschichtlich sehr alt scheint der Bundesgedanke in der Abendmahlstradition zu sein. Die Erwartung eines neuen Bundes nach Jer 31,31-34 ist vermutlich zur Zeit Jesu sehr lebendig gewesen (vgl. JEREMIAS, SCHWEIZER, LOHSE, SCHUERMANN ua.). Vom Gedanken des Bundes(opfers) her konnte Jesu Tod als Erfüllung und eschatologische Ueerbietung des alten Sinaibundes interpretiert werden (so LOHSE, ähnlich SCHWEIZER).²⁵⁷ Eine sühnende Wirkung desselben war damit aber noch nicht ausgesagt. Dies zeigt der interessante Versuch von GESE, das Abendmahl Jesu vom jüdischen Dankopfer-Mahl (tōdā) her zu verstehen.

255) Vgl. KESSLER, aaO. 255f; LOHSE, Märtyrer, 20ff.

256) KESSLER, aaO. 255.

257) LOHSE, aaO. 126f; vgl. SCHWEIZER, RGG I, 10ff; ders., ThL 10, 1954, 587.

GESE geht dabei vom Klagelied Ps 22,1-22 im markinischen Passionsbericht aus, das zusammen mit dem Danklied Ps 22,23ff im Dankopfermahl beheimatet ist. In diesem Dank- und Gemeinschaftsopfer (zābach) begegnen genau jene Motive, die auch für die Abendmahls-tradition bedeutsam sind: Lobpreis Jahwes als Retter (tehilla), gemeinschaftliches Mahl (zābach), Anamnesis der Errettung aus Not (zekār), Stiftung eines Opfertieres und des Brotes durch den Erre-teten, abschliessende Wünsche an die Mahlgemeinde. Die Errettung aus Todesnot wird darin als Einbruch der eschatologischen Gottes-herrschaft gedeutet. GESE versteht nun das Herrenmahl der Urge-meinde als Fortsetzung der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstande-nen dh. aber als tōdā des durch die Auferweckung aus den Toten erretteten Jesus. Die Parallelen sind in der Tat auffällig: der Rezi-tation der Klage entspricht die Verkündigung des Todes Jesu (bes. 1Kor 11,26!), der Erinnerung an Gottes Errettung der eschatologische Jubel (bes. Apg 2,46), dem Brot und dem "Becher der Heilstaten" (Ps 116,13f) entspricht das Brotwort und das paulinisch-lukanische Becherwort (das markinische Weinwort erscheint als sekundäre Parallelisierung zum Brotwort), anstelle der vom Erretteten gestifte-ten Opfergabe (Tier) tritt die Selbsthingabe des Auferstandenen, an-stelle des (als Zukost das Leiden des Beters versinnbildenden) Bro-tes tritt der Gekreuzigte selbst, und schliesslich bringt das Herren-mahl den eschatologischen Einbruch der Gottesherrschaft und tritt der neue Bund (wie das wohl ursprüngliche paulinisch-lukanische Becherwort verdeutlicht) anstelle des alten Sinaibundes.²⁵⁸

Knüpft der Bundesgedanke an diese jüdische tōdā an, hätten wir hier das Verständnis des Abendmahles als kultisches Opfer, jedoch im Sinne eines Dank- und Gemeinschaftsopfers ohne sühnende Wirkung. Von einem Sühne-Opfer kann hier nicht gesprochen werden.

zu b) Opferterminologie wird im AT und palästinischen Judentum nie auf den Tod eines Menschen übertragen (vgl. zu Jes 53 und zum hellenistischen Judentum 7.2./7.3.). In der Abendmahlstradition sowie den formelhaften Wendungen vom "Blut Christi" (vgl. Röm 5,6-8.9; 3,25) scheint jedoch Opferterminologie vorzuliegen (so LOHSE,

258) GESE, Psalm 22 und das Neue Testament, ZThK 65,1968,1-22.bes. 17ff: aus dem ursprünglichen Bundesgedanken hätte sich sekundär die Parallelisierung von Becher- und Brotwort im mk. Weinwort ge-bildet.

JEREMIAS ua.).²⁵⁹ Hier ist nun allerdings der palästinische Ursprung dieser Opferterminologie fraglich: die vorpaulinischen Wendungen vom "Blut Christi" entstammen vermutlich hellenistisch-(juden)christlicher Gemeindefradition und bei der am deutlichsten opferterminologisch geprägten Mk-fassung der Abendmahlsworte ist zu fragen, ob diese Vorstellung für die älteste palästinische Tradition auch zutrifft, oder vielmehr hellenistisch-judenchristlichem Sprachgebrauch entspricht und erst durch die sekundäre Verknüpfung verschiedener Motive entstand. Da die kultische Prägung der heutigen Textgestalt der Abendmahls-tradition ein eindeutiges Urteil über die traditions-geschichtliche Ursprünglichkeit des markinisch-matthäischen oder paulinisch-lukanischen Traditionsstranges nicht zulassen und die "Urgestalt" nicht mehr re-konstruierbar ist (vgl. 2.2), hängt bei der Beurteilung der theologischen Motive alles daran, welchem Motiv (Bund-Sühne-Blut) die Priorität zuerkannt und wie ihre Kombination beurteilt wird. Die Frage nach dem Opferverständnis kann entweder über den Bundesgedanken (sh.b), oder den Sühnegedanken hergeleitet werden. JEREMIAS versuchte den Opfercharakter im Sinne eines "Sühn-Opfers" über die These der Passatheologie (opferterminologische Deutung des Passalammes) und des "Doppelbildwortes" (im aramäischen Begriffspaar Leib/Blut) nachzuweisen (vgl. 5.4). Die erste Annahme von JEREMIAS wurde von LOHSE und PATSCH als unhaltbar erwiesen (vgl. 3.2.2/6.1.1). Auch das ausserhalb der Abendmahlstradition nicht bezeugte Begriffspaar *ḥayā / aīnā* der Mk-Textgestalt kann nicht nur als sekundäre Parallelisierung gegenüber der nichtparallelen P/Lk-Gestalt erklärt

259) LOHSE, aaO. 138-141. vgl. 138 A6, wo er auf den Unterschied zwischen stellvertretendem Sühnetod und Opfer hinweist: im Opfer wird die Sühne durch die Darbringung des Blutes des Opfertieres (anstelle eines Menschenlebens) bzw. der Besprengung des Altars mit dem Opferblut erreicht — beim stellvertretenden Sühnetod dagegen geschieht Sühne im Höhepunkt des Leidens, dh. im Sterben (bzw. Tötung); vgl. JEREMIAS, Abendmahlsworte, 213+A11.

werden, sondern ebenso gut auch als anthropologische Termini (βᾶμα für basar im Sinne der leiblichen Ganzheit, αἷμα als Umschreibung für den gewaltsamen Märtyrertod: so LOHSE, SCHUERMANN). Das Begriffspaar braucht also keineswegs ursprünglich opferterminologisch zu sein.²⁶⁰ Die Komplexität der Vorstellungen wird auch darin sichtbar, dass das Blutmotiv sowohl mit der Anschauung vom bundesstiftenden Opfer (Lk 22,20: "neuer Bund in meinem Blute"), als auch mit dem Motiv der stellvertretenden Sühne (Mk 14,24: "vergossen für die Vielen") verbunden wurde, so dass Opferanschauungen keineswegs das alleinige und sehr wahrscheinlich auch nicht das ursprünglichste Interpretament sind (wie denn auch gegen JEREMIAS meist das markianische Weinwort mit den deutlicheren Opferanklängen als sekundär beurteilt wird, vgl. SCHWEIZER, LOHSE, vorsichtig auch SCHUERMANN).²⁶¹ Opferterminologische "Uebermalung" (SCHUERMANN) weist die vielschichtigen alttestamentlichen Opfervorstellungen noch keineswegs als Herkunftsort für die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu aus. Vielmehr muss in jedem Fall von "Opferterminologie" gefragt werden, um welches Opferverständnis es sich handelt (tōdā? Bundesopfer? Schuldopfer? usw.). In dieser Frage hat vermutlich dogmatisches Interesse (sei es positiv oder negativ) am Verständnis des Abendmahles als "Sühnopfer" übersehen, 1. wie dieser Begriff

260) Vgl. SCHUERMANN, Einsetzungsbericht II, 98-110. bes. 109; LOHSE, aaO. 124f; gegen JEREMIAS, Abendmahlsworte, 191ff. 212f.

261) SCHWEIZER, ThLZ 10, 1954, 588; ders., RGG I, 13f; LOHSE, aaO. 126f. 124ff; SCHUERMANN, aaO. 104-109; anders JEREMIAS, Abendmahlsworte, 212ff; vgl. auch CHEVALLIER, La Prédication de la Croix dans le Nouveau Testament, ETR 45, 1970, 159ff, der für Mk 10, 45; 14, 24 parr die Vorstellung vom stellvertretenden Sühneleiden des Märtyrers annimmt und Opferterminologie ausschliesst, für die vopaulinische Tradition dagegen Opferanschauungen annimmt: "C'est une des très rares idées sur la croix qui soient repérables de façon précise dans les formulations ramassées de la foi..." (138. 141f, mit Hinweis auf Röm 3, 25; 4, 25; 1Kor 15, 3ff; Röm 8, 32; 5, 0).

religions- und traditionsgeichtlich aus verschiedenen Motiven entstand (es geht ja nicht um die alttestamentlichen Tieropfer!), 2. wie unbetont und relativ beschränkt diese Deutung des Todes Jesu (Abendmahlstradition und vorpaulinische Formelfragmente!) in den frühesten Traditionen verwendet wurde. Dass das Sühn-Opferverständnis als Deutung des Todes Jesu in späteren neutestamentlichen Texten und bei den Kirchenvätern zur dominierenden Deutungskategorie wurde (allerdings in charakteristischer Neuprägung des kultischen Opferbegriffes),²⁶² ist vermutlich auf den bestimmenden Einfluss der Abendmahlsliturgie für die Theologie einerseits, und auf den immer beherrschenderen Einfluss hellenistischer Gedanken über alttestamentlich-palästinische im Gefolge der Verdrängung des minoritären Judenchristentums durch das Heidenchristentum andererseits, zurückzuführen. Dies soll lediglich als Vermutung ausgesprochen werden. Eine genauere Analyse der Wirkungsgeschichte versuchte KESSLER (vgl. 1.).

7.2 Spätjüdisch-hellenistische Sinndeutung des Märtyrertodes und Sühnetodvorstellung

a) Der in der kultischen Sühne bedeutsame Gedanke der Stellvertretung (Tieropfer als Ersatz für verwirktes menschliches Leben, anstelle desselben) wird im AT auffallend selten für das Eintreten eines Menschen für einen andern (oder andere) Menschen gebraucht. (Möglicherweise steht nach LOHSE die Stellvertretungsidee hinter Gen 18,23ff: zehn Gerechte für Sodom; Ex 32,32: Lebensangebot des Mose für das Volk; 1Sam 14,45: "Auslösung" Jonathans durch Tieropfer oder einen andern Menschen?²⁶³) LOHSE vermutet daher, dass die Zurückhaltung

262) Vgl. bes. KESSLER, Bedeutung, 22ff (Kirchenväter).83ff (Anselm). 285ff. bes. 291 (Hebräerbrief).

263) LOHSE, Märtyrer, 94-97; KESSLER, aaO. 256+A5 (in Gen 18 geht es aber um das Fernhalten von Strafe durch Anwesenheit Gerechter, nicht um die Sühnekraft eines stellvertretenden Todes!).

gegenüber dem Stellvertretungsgedanken auf das Verbot des Analogiezaubers und der Menschenopfer zurückzuführen sei (auch WENGST). Diese Zurückhaltung gegenüber der Stellvertretung setzt sich im palästinischen Judentum fort. Eine Uebertragung der stellvertretenden Sühne vom Opfertier (oder auch nichtkultischer Sühnemittel wie in Lev 16) auf einen Menschen ist im palästinischen Judentum nicht geschehen (vgl. WENGST). Sühne wurde durch Tieropfer oder andere Sühnemittel erreicht, nicht durch den Sühnetod eines Einzelnen (selbst nicht eines Gerechten).²⁶⁴ In diesem palästinischen Judentum wuchs daher neben der Bedeutung des Versöhnungstages auch die Idee des Erprobungs- und Läuterungsleidens des Gerechten (bzw. Israels), welche den alten Vergeltungsglauben zwar umkehrte, jedoch den Schuld-Strafe-Zusammenhang für die "Erprobten" aufrechterhielt. Im palästinischen Judentum sind denn auch eindeutige Belege (abgesehen von der unsicheren Stelle Test Benj 3,8) für ein Verständnis des Todes des Gerechten bzw. des Märtyrers als Sühnetod erst sehr spät nachchristlich (LOHSE'S Rückschluss vom hellenistischen Judentum auf das vorchristliche palästinische Judentum erwies sich als unhaltbar, vgl. 4.1./3.1.).²⁶⁵

b) Erst im hellenistischen Judentum und seiner Märtyrertheologie wurde der Tod des gesetzesfrommen israelitischen Märtyrers als stellvertretend und sühnend gedeutet. Nach WENGST erfolgte dies durch die Verbindung des alttestamentlich-jüdischen Sühnegedankens mit der ganz andersartigen hellenistischen Sinnggebung des Todes grosser Männer, dh. im Sühne-Tod-Gedanken flossen zwei verschiedene Motive (Sünde-Sühne-Zusammenhang und Stellvertretung im Tod) zu einem

264) WENGST, aaO. 65.

265) Vgl. PATSCH, Abendmahl, 157: "vielleicht darf man mit LOHSE aus der spiritualisierten Opferterminologie in 4Makk auf eine hellenistische Ueberarbeitung eines älteren Gedankens schliessen — aufs Ganze gesehen, reichen diese Indizien nicht hin. Der Rückschluss aus der späteren rabbinischen Ueberlieferung ist darum methodologisch nicht erlaubt" (gegen LOHSE, aaO. 71).

Neuen zusammen. Diese neue Verbindung, die erstmals literarisch in der jüdisch-hellenistischen Märtyrertheologie der Makkabäerbücher bezeugt ist, verwendet auch Opferterminologie für den Sühnetod der Märtyrer. Erstmals in 4Makk 17 wird der Tod eines Menschen als "Sühn-Opfer" interpretiert, indem die Vorstellung der Sühnekraft des Leidens mit jener der Sühnekraft der Opfer verbunden erscheint (vgl. die Begriffe *καὶ ἅρσιον* für das Blut der Märtyrer und *ἱλαστήριον* für ihren Tod).²⁶⁶ Das Verständnis des Märtyrertodes als "Sühnopfer" in der Diaspora des hellenistischen Judentums impliziert indessen einen übertragenen ethisierten Opferbegriff, wie ihn das palästinische Judentum in vorchristlicher Zeit nicht verwendete (bes. nicht für den Tod von Menschen).

c) Einfluss dieser hellenistisch-jüdischen Sühnetodvorstellung (mit unreflektiert verwendeter Opferterminologie) ist in den frühesten vorpaulinischen Traditionen der final-soteriologischen Deutung des Todes Jesu mit grosser Wahrscheinlichkeit in Röm 3,25 zu finden (Anklänge an 4Makk 17,21f?: so WENGST, LOHSE, gegen JEREMIAS).²⁶⁷ Nach WENGST findet sich dieser Einfluss auch in der Dahingabe- und Selbsthingabe-, sowie der Sterbensformel der vorpaulinischen Tradition (Röm 8,32; Gal 1,4; 2,20; Röm 4,25; 5,6.8; 1Kor 15,3, vgl. auch PATSCH) und im Lösegeldwort Mk 10,45 par 1Tim 2,5f (anders dagegen LOHSE und JEREMIAS).²⁶⁸ Das Vorkommen des Sühnetodgedankens im hellenistischen Judentum und das Fehlen desselben im vorchristlichen palästinischen Judentum legt die Schlussfolgerung nahe, dass die Vorstellung auch im hellenistischen Judentum entstanden ist (eine Konsequenz, die WENGST, nicht aber LOHSE zieht). Zwar kann literarisch

266) LOHSE, aaO. 70f. 70 A7. 71 A2; vgl. KESSLER, aaO. 262f.

267) WENGST, aaO. 55-62. 71-75. 78-86; kritisch gegen LOHSES Herleitung aus hellen.-jüdischer Märtyrertheologie neuerdings auch STUHLMACHER, Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: Fsch KUEMMEL, 1975, 315-333.

268) WENGST, aaO. 55ff; vgl. PATSCH, aaO. 156f. 159ff. bes. 177 zu Mk 10,45, (zu LOHSE vgl. 3.2., zu JEREMIAS vgl. 6.2.).

kein direkter Einfluss von 4Makk 17 (ausser ev. in Röm 3,25, anders aber STUHLMACHER) auf die frühe neutestamentliche Formeltradition nachgewiesen werden, dennoch ist inhaltlich hier deutlich der im AT abgelehnte und nur jüdisch-hellenistisch vertretene Stellvertretungsgedanke aufgenommen (*ὑπέρ*); indessen bleibt die Universalität der Sühnewirkung dieses stellvertretenden Todes fraglich, da der Rahmen Israels und des Gesetzes nicht überschritten wird (und zudem die Märtyrer durch ihren Tod auch ihre eigenen Sünden sühnen). Als Herkunftsort für die neutestamentlichen soteriologischen Deutungen des Todes Jesu bleibt deshalb auch die Märtyrertheologie des hellenistischen Judentums nicht ausreichend (vgl. Uebersichtstabelle).

7.3 Das universale Sühneleiden des Gottesknechtes in Jesaja 53

Führt vielleicht der Weg von Jes 53 zu den neutestamentlichen Sühnetodaussagen?

a) Auf die Einmaligkeit dieses prophetischen Kapitels im AT wurde bereits hingewiesen (vgl. 3.1.). Bereits im AT-Text ist die Deutung dieses inhaltlich völlig aus dem Vorstellungsrahmen des AT herausfallenden Kapitels schwierig, da nicht nur etwas Neues, Einmaliges ("Niegehörtes", "Nieerzähltes", vgl. WESTERMANN, FOHRER), berichtet wird, sondern auch die Gestalt des Gottesknechtes völlig dunkel bleibt. Ob dieses Bild für das leidende Israel (HOOKER), oder eine individuelle (prophetische) Gestalt ist (WOLFF, WESTERMANN), kann nicht sicher erkannt werden. Ebenso dunkel ist die Funktion dieser Aussagen (Lösung des Theodizeeproblems? HOOKER, oder Bericht über ein vergangenes Ereignis? WESTERMANN). Deutlich (und allgemein angenommen) ist der Stellvertretungsgedanke (V 4.5.8.12), ebenso der Sühnegedanke (V 5.10: ascham HT?, *περὶ ἀμαρτίας* LXX?, V 11: "tragen" bzw. "wegtragen"?, LOHSE, WESTERMANN). Allerdings bleibt der Sinn von V 10-12 dunkel und die Abweichungen HT/LXX (vgl. V 10)

NG DES SUEHNETODGEDANKENS IM HELLENISTISCHEN JUDENTUM (vgl. WENGST)

ISCHES T.

HELLENISTISCHES I.

HELLE

im AT: Dtn 24, 16; 2Kön 14, 6;
Jer 31: 29f; Ez 3, 18ff uö.

RAFT DER

SUEHNVORSTELLUNGEN
(kultisch/nichtkultisch)

Jes 53, 10

Jes 53, 4. 5

RAFT DER

ches Judenchristentum,
sprechende Urgemeinde)

4.5 (1Tim 2.5f)

προν (ὑπέρ) ἅντι
πολλῶν

24 parr

κχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν
ESGEDANKE

SUEHNETOD der jüdischen
Märtyrer als SUEHN-OPFER
2Makk 7, 37f; 4Makk 6, 28f;
17, 21ff.

ἀποτυνίσκειν ὑπὲρ (περί/
διὰ) τῶν νομῶν
καταύρσιον αὐτῶν...τὸ ἔμιν
αἶμα, ἀντιμύνον (αὐτῶν)
τῆς τοῦ ἔθνους αμαρτίας
ἐλασθηρίου (τοῦ) νανάτου
αὐτῶν

"hellenistisches" Judentum (griechisch sprech-

Röm 3, 25 (KAESEMAN)
ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵματι
+ BUNDESGEDANKE (A
tradition?)
ὑπέε - Formeln (WEN
PATSCH)

sind nicht unbeträchtlich. Zudem betonte HOOKER, dass von einer freiwilligen Selbsthingabe des Gottesknechtes (was zu einem Opfer notwendige Voraussetzung wäre!) nicht die Rede sei (unschuldig leiden heiße nicht freiwillig leiden, vgl. 5.2.6.), vielmehr aufgrund der Erfahrung der Berichtenden die Heilswirkung im Rückblick interpretiert werde²⁶⁹ (anders LOHSE aus V 10, vgl. 3.1.). Die Probleme dieses AT-Textes sind somit sehr viel komplexer, als eine christlich-messianische Interpretation gemeinhin annimmt.

b) Die Wirkungsgeschichte von Jes 53 im vorchristlichen Judentum bestätigt diesen Eindruck vollends. Im II.Kapitel sahen wir bereits die aktualisierende Verwendung von Jes 53 im Sinne der Vorstellung vom Leiden des Gerechten (II.Kapitel 3.1.) in der "apokalyptisierenden Märtyrertheologie" (RUPPERT) der hellenistisch-jüdischen Texte von Weish 2-5 und Dan 11,33-35 + 12,1-3 ohne Uebernahme der Aussage vom stellvertretenden Sühneleiden aus Jes 53. Der Versuch von JEREMIAS, eine Kontinuität in der messianischen Deutung des sühneleidenden Gottesknechtes vom vorchristlichen Judentum bis zur Urgemeinde nachzuweisen, muss angesichts des Textbefundes als gescheitert betrachtet werden (vgl. Widerlegung 5.3.2). Das Fehlen einer Wirkungsgeschichte der typischen Aussage von Jes 53 im vorchristlichen Judentum, die gewaltsame Umdeutung der Leidensaussagen (die nicht allein auf "antichristliche Polemik" zurückgehen kann) lassen zwei mögliche Schlussfolgerungen zu:

(1) entweder konnte das national ausgerichtete jüdische Vergeltungsdenken die Vorstellung des universalen Sühneleidens des Gottesknechtes gar nicht aufnehmen: dafür spräche die Ausmerzungen der Leidenszüge zugunsten einer Hoheitsgestalt, die "die alleinige Geltung der Tora durchzusetzen, nicht aber leidend und sterbend die Schuld der

269) HOOKER, Jesus, 46.

Vielen auf sich zu laden und fortzutragen hatte"²⁷⁰ (vgl. 5.2./3., II.6.);

(2) oder das in Jes 53 dargestellte Leidensgeschick des Gottesknechtes steht immer noch (trotz Stellvertretungsgedanke) im alttestamentlich-jüdischen Vorstellungsbereich des Vergeltungsglaubens (vgl. FOHRER). Dafür spräche die Aktualisierung von Jes 53 im Sinne des leidenden Gerechten, sowie der neutestamentliche Umgang mit Jes 53, der vermutlich erst sekundär auf diesen prophetischen Text als Schriftbeweis zurückgriff und in den expliziten Bezugnahmen darauf den Gedanken des stellvertretenden Sühneleidens nicht aufnahm, bzw. erst durch die Abendmahlstradition "aufmerksam geworden" sich inhaltlich und sprachlich an Jes 53 orientierte und den Text christologisch "auswertete" (vgl. die kritische Stellungnahme FOHRERS zum christologisch-typologischen Auslegungsprinzip und Weissagungsbeweis!).²⁷¹ Die Zurückhaltung gegen die Verwendung von Jes 53 in den frühen christlichen Traditionen muss zumindest zur Vorsicht mahnen gegenüber einer direkten religionsgeschichtlichen Herleitung der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu aus Jes 53.

c) Auch eine Beziehung zwischen Jes 53 und 4Makk kann sprachlich nicht nachgewiesen werden (HOOKER), vielmehr können inhaltlich einige Übereinstimmungen, aber auch Differenzen zwischen den Texten des hellenistischen Judentums und Jes 53 gezeigt werden: übereinstimmend wird der Stellvertretungsgedanke (Jes 53: Leiden für... 4Makk

270) KESSLER, aaO. 259 + A45 (zit. nach LOHSE, Alttestamentliche Bezüge, EKK Sch II, 106); vgl. LOHSE, Zur Bedeutung des Todes Jesu, 106.

271) FOHRER, aaO. 291ff: Die Typologie aufgrund des Analogiegedankens (eschatologische Ueberbietung des alttestamentlichen Typos im Christusgeschehen) ist nicht identisch mit dem alttestamentlichen Entsprechungsmotiv in der eschatologischen Prophetie (Veranschaulichung unvorstellbarer Zukunft durch typische Begebenheiten). Alttestamentliche Prophetie ist nicht "unsichtbare Geheimschrift", die erst vom Christentum entschlüsselt werden könnte — auch nicht in Jes 53! (vgl. 294).

Sterben für...), die Sühnewirkung (Jes 53: Heilung, 4Makk: Reinigung, Ablassen des Zornes), sowie die Opferterminologie (Jes 53: ascham?, 4Makk: Blutmotiv, ἀντίψυχον, ἱλαστήριον, καὶ ἄρσιον) verwendet. Die Differenzen liegen nach der überwiegenden Meinung der Forscher in der Beschränkung der stellvertretenden Sühne auf Israel (2+4Makk) bzw. der Universalität dieser Sühne auch für die Völkergewelt (Jes 53). Nach den Beobachtungen FOHRERS, wonach in Jes 53 zwei verschiedene Gedankengänge, nl. Stellvertretung durch "Leiden im Leben" und Schuldopfer durch Sterben verbunden sind, wäre allerdings die Universalität nur in der Stellvertretung im Leiden ausgesagt, nicht aber im Tod als "Schuldopfer", dh.: der Sühnetod bliebe durchaus im jüdischen Rahmen des Vergeltungsgesetzes (Tod für eigene Schuld), wohingegen das stellvertretende Sühneleiden andern zugute kommt. Dies würde WENGSTS These bestätigen, wonach erst im hellenistischen Judentum der Gedanke der Sühne durch einen stellvertretenden Tod bezeugt wäre. Jes 53 enthielte dann durchaus einen einmaligen Gedanken, nämlich das stellvertretende Sühne-Leiden (prophetische Tradition!), nicht aber die Idee der Stellvertretung im Sühne-Tod (oder in einem Sühnopfer). Insofern überschritte Jes 53 den jüdischen Rahmen wohl in der Ausdehnung der Heilswirkung, nicht aber in der Deutung des Sterbens selbst.

(V 12 spricht allerdings von Stellvertretung in einem allgemeineren Sinn, ist jedoch nach FOHRER als Gotteswort wahrscheinlich nur Bekräftigung des im Wir-Bericht gesagten, nicht neue Deutung.)²⁷²

Auch wenn die martyrologische Aussage mit Opfervorstellungen übermalt und verständlich gemacht ist, geht es darin (nach SCHUERMANN) nicht um Opferanschauungen (im Sinne der Sühnopfer), sondern um einen Vergleichspunkt: "Wenn auf Märtyrertod und Sühneleiden des Ebed Jahwe Opfervorstellungen übertragen werden, dürfte das tertium

272) FOHRER, aaO. 288. Falls FOHRERS Vermutung zutrifft, würde der von WENGST ausgeklammerte Text Jes 53 dessen These nicht widerlegen, vgl. auch PATSCH, aaO. 156f + A57.

comparationis zunächst und in der Hauptsache die beiderseitige Sühne und Heilswirkung sein".²⁷³

d) Für das Neue Testament (vgl. 2./5.1.) wurde bereits die Seltenheit sprachlicher und inhaltlicher "Anklänge" an diese Aussage vom universalen, stellvertretenden Sühneleiden von Jes 53 in den frühesten Traditionen, sowie das Fehlen auch einer frühen neutestamentlichen "Wirkungsgeschichte" dieses AT-Kapitels erwähnt. Auffällig ist jedenfalls, dass das Interpretament vom stellvertretenden Sühneleiden sowohl in der Abendmahlstradition als auch in den vorpaulinischen Formelfragmenten, in denen Einfluss von Jes 53 angenommen wird (Röm 3,25; 4,25; 1Kor 15,3) erst in Verbindung mit verschiedenen Todesumschreibungen (wie: Dahingabe Röm 4,25; Selbsthingabe Mk 10,45; Sterben 1Kor 15,3 bzw. opferterminologisch übermalten martyrologischen Aussagen vom vergossenen Blut Mk 14,24 parr Röm 3,25; 5,6.8.9) zum Sühne-tod wird und der "Schuldopfer"-Gedanke (ascham) von Jes 53,10 (keineswegs sicher in Mk 10,45²⁷⁴) weder in der vorpaulinischen ὑπέρ-Tradition, noch in der Abendmahlstradition verwendet wird (JEREMIAS leitete denn auch den Opferbegriff aus andern Motiven her, vgl. 7.1.).²⁷⁵ Jes 53 kann daher nicht als die einzige Quelle der neutestamentlichen Sühnetodaussagen gelten, wenn auch umgekehrt nicht von vorneherein ausgeschlossen werden darf, dass dieses Kapitel eine der möglichen Quellen sein kann.

273) SCHUERMANN, Einsetzungsbericht II, 102.

274) Vgl. den Nachweisversuch bei JEREMIAS, Lösegeld, 216ff; LOHSE, aaO. 117ff. 119 A6.

275) JEREMIAS, Abendmahlsworte, 213: seine Aussage "Jesus redet von sich als Opfer" ist zu wenig differenziert und verdeckt die Komplexität der miteinander verbundenen Motive!

7.4 Die Abendmahlstradition als Sitz im Leben der soteriologischen Deutung des Todes Jesu

Da eine religionsgeschichtliche Herleitung der soteriologischen Deutung des Todes Jesu weder aus alttestamentlichen Opfervorstellungen, noch jüdischen Märtyrer- und Sühnevorstellungen, aber auch nicht direkt und ausschliesslich aus Jes 53 möglich war, stellt sich nun die Frage, ob es sich bei dieser Todesdeutung um eine christliche Bildung handelt, die zwar jüdische Vorstellungen aufnahm, aber diesen gegenüber etwas Neues darstellt. Da in der Abendmahlstradition (Mk 14,24ff parr Mk 10,45 ev. im "liturgischen Stück" Röm 4,25, vgl. 2.1.) am deutlichsten der Gedanke eines universalen stellvertretenden Sterbens "für die Vielen" sichtbar wird, legt sich nahe, in der Abendmahlstradition den Sitz im Leben der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu zu sehen. Sowohl PATSCH als auch ROLOFF wiesen auf die Bedeutung der Abendmahlstradition für diese Interpretation hin: PATSCH aufgrund der Unmöglichkeit, einen direkten philologischen und theologischen Einfluss von Jes 53 nachzuweisen bei gleichzeitiger Unmöglichkeit, einen solchen Bezug zu leugnen; ROLOFF aufgrund der Beschränkung dieses Interpretaments "auf einen so schmalen Sektor des traditionsgeschichtlich alten Materials" (vorpaulinische Formeln, Abendmahlsparadosis) und der Unmöglichkeit, die allgemeine Verbreitung der Idee eines Sühnetodes von Märtyrern im palästinischen Judentum vor ca. 50 n.Ch. nachzuweisen.²⁷⁶ Nach ROLOFF ist auch zu beachten, dass die neutestamentlichen Sühnetodaussagen den Rahmen des korporativen Denkens sprengen, der die Sühnewirkung des Märtyrertodes auf Israel beschränkt, weil die Märtyrer "stellvertretend den Zorn Gottes tragen, der über ihrem ganzen Volk liegt und der von Rechts wegen alle seine Glieder treffen müsste". Das Leiden der Märtyrer ist in dieser Perspektive Ersatz für die einstige kultische

276) ROLOFF, Anfänge, 44.47.

Sühne- und Reinigungsmöglichkeit für Israel, dh. aber: äusserste Grenzmöglichkeit innerhalb eines bestehenden Korporationsverhältnisses. Dies erklärt nach ROLOFF auch, warum der universalistische Gedanke von Jes 53 unberücksichtigt blieb.²⁷⁷ In der Abendmahlstradition geht es aber um die Begründung eines neuen, nicht auf Israel begrenzten "Korporationsverhältnisses" (vgl. dazu das Motiv des "neuen Bundes" in den Abendmahlsworten!). Die soteriologische Deutung des Todes Jesu kann weder auf jüdische Vorstellungen, noch theologische Deduktionen (aus andern neutestamentlichen Interpretationen aufgrund des Schriftbeweises) der frühesten Traditionen zurückgehen, sondern "haftet" im Gottesdienst (bzw. Herrenmahl) und ist engstens mit dem Motiv des Dienens Jesu verbunden als dessen äusserste Konsequenz und Auslegung (vgl. Mk 10,45 mit Lk 22,27, ev. auch mit Lk 22,37b: der Tischdienst Jesu bei der Parusie erweist die Identität "des Kommenden mit dem Gekommenen", Joh 13,1-20: die Angabe "nach dem Mahl"...). Das Motiv der Selbsterniedrigung Jesu im Dienen (Fusswaschung und Tischdienst im Gleichnis Lk 22,37) wird so nach ROLOFF "letztlich Deutung des Todes Jesu" und dies heisst auch: wird "zur Signatur Jesu schlechthin".²⁷⁸ Die Abendmahlstradition mit dem soteriologischen Ansatz aus dem Motiv der dienenden Selbsthingabe Jesu habe in freier Weise das Motiv der Lebenshingabe für "die Vielen" aus Jes 53,12 und des Lösegeldes aus Jes 53,10 übernommen, ohne sich grundsätzlich mit dem Kontext von Jes 53 auseinanderzusetzen. "Im Lauf der weiteren Entwicklung hat sich dann das Stellvertretungsmotiv innerhalb der liturgisch bestimmten Herrenmahlstradition weitgehend verselbständigt und verfestigt, wie die *ὑπέρ*-Formeln in allen ihren verschiedenen Ausprägungen erweisen". (ROLOFF, ähnlich PATSCH).²⁷⁹ Die Abendmahlstradition kann

277) ROLOFF, aaO. 48.49.48 A4 (mit Hinweis auf KOCH, EvTh 26,1966, 217-239).

278) aaO. 61.62 (vgl. die ausführliche Analyse 50-64. bes. 59ff).

279) aaO. 63; vgl. PATSCH, Abendmahl, 169.224f.168f.

somit mit grosser Wahrscheinlichkeit als der Ort angesehen werden, wo die Vorstellung eines stellvertretenden sühnenden Sterbens für die Vielen im NT neu geprägt aufgenommen und interpretiert wurde.

C) DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER SOTERIOLOGISCHEN INTERPRETATION DES TODES JESU FÜR DIE FRÜHESTEN NEUTESTAMENTLICHEN TRADITIONEN

8. DER STELLVERTRETENDE SÜHNETOD FÜR DIE VIELEN ALS DEUTUNGSMOTIV

8.1 Der Tod um der Sünde willen: Sühne

a) Die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu als Sterben für.. (ὕπερ, bzw. διὰ mit acc.) enthalten eine Veranlassung, einen Grund (kausale Nuance: um ... willen), nämlich die Sünde (bes. deutlich in Röm 4,25 vgl. 1Kor 15,3; Gal 1,4). Sie sind nicht verstehbar ohne den jüdischen Hintergrund des Vergeltungsglaubens mit seinem Sünde-Unheil- (bzw. Strafe-) Zusammenhang. Dieser behaftet den Menschen bei seiner Verantwortung für das ihm zustossende Leiden und interpretiert es damit als Strafe und Folge für begangene Sünde. In dieser Interpretation ist aber auch die Möglichkeit enthalten, Leiden und Tod als Strafe anzunehmen und damit das Böse zu sühnen, dh. die Sünde zu tilgen. Hatte so der Tod innerhalb des altisraelitischen Vergeltungsglaubens die Bedeutung eines göttlichen Strafgerichtes gewonnen, so wurde er damit auch als äusserste Möglichkeit der sühnenden Wiedergutmachung erfahren.

b) Diese Sühne verstand das vorexilische Judentum als Wiederherstellung der gestörten Ordnung zwischen dem Bundesgott und dem Bundesvolk. Die durch die Sünde eines Einzelnen in ihrer Existenz bedrohte Bundesgemeinde (vgl. auch das Motiv vom "Zorn Gottes" in 2Makk!)

schützte sich vor der eigenen Vernichtung, indem sie die Solidarität gegenüber dem Schuldigen aufhob durch Ausschluss oder Hinrichtung.²⁸⁰ Neben der Todesstrafe als letzter Sühnemöglichkeit (für den Schuldigen selbst) besass das alte Israel auch andere Sühnemittel als Ersatz für verwirktes menschliches Leben. Von besonderer Bedeutung in diesen Sühneriten war das (als Träger des Lebens verstandene) Blut des — anstelle des Menschen — getöteten Opfertieres. Die durch die Besprengung mit dem vergossenen Blut ermöglichte Sühne bewirkte einerseits eine Ent-sündigung, anderseits Schutz (atropäische Wirkung, vgl. Ex 12,13). Dass im nachexilischen Judentum die Vielfalt der Sühnemittel und die Bedeutung des Versöhnungstages zunahm, zeigt deutlich, wie zentral das Sühne-Sünden-Bewusstsein und der Vergeltungsglaube in Israel geworden waren (auch im hellenistischen Judentum, wie die Terminologie der Sühne in 4Makk 17 verdeutlicht: Reinigung, Ersatz, Sühnemittel!).

c) Wenn daher Jesu Tod als "Sühne(mittel? -opfer?) in seinem Blut" (Röm 3,25), als "Hingegebenwerden" bzw. Sterben "um der Uebertretungen willen" (Röm 4,25; 1Kor 15,3; Gal 1,4), als "vergossenes Bundesblut" (Mk 14,24 parr) oder "Lösegeld" (Mk 10,45) gedeutet wird, zeigt sich darin dieser alttestamentlich-jüdische Hintergrund in seinem ganzen Ernst: hier geht es um die Wiederherstellung der durch menschliche Schuld zerbrochenen Gemeinschaft und Bundesordnung und damit auch um die radikale Anerkennung dieses Sünde-Unheil-Zusammenhanges innerhalb des Gottesbundes. Der Tod Jesu impliziert so — wie für die alttestamentlichen Menschen — einerseits das Gericht Gottes über die Sünde (in der Verstossung aus dem Leben), anderseits aber auch die von Gott geschenkte, gnädige Möglichkeit, die Verkettung von Sünde und Unheil in der Sühne zu durchbrechen und zu beenden.

280) LOHSE, Märtyrer, 101ff.

8.2 Der Tod anstelle der Andern: Stellvertretung

a) Der Tod Jesu als Sterben für ... enthält neben dem Bezug zur Sühne auch den Gedanken der Stellvertretung (Sterben anstelle von...), weil er ähnlich dem Sterben der gesetzestreuen makkabäischen Märtyrer den Schuldlosen anstelle des sündigen Volkes traf und von diesem das Zorngericht Gottes abwendete, indem er anstelle desselben den "Zorn Gottes" ertrug (vgl. bes. den Ersatzgedanken bei Mk 10,45 und das von Paulus gegenüber der Tradition stärker akzentuierte Thema des Einen gegenüber den Vielen Röm 5,15.19).

b) Eine grundsätzlich neue Wertung des Leidens und Sterbens war bereits durch die Krise des Vergeltungsglaubens im exilischen Judentum (Verschärfung der Problematik des Wohlergehens der Gottlosen und des Leidens der Frommen bzw. des Volkes, Theodizeeproblem der Gerechtigkeit Gottes, vgl. 4Esr; Ps 73; Ijob ua.), sowie die allmähliche Durchsetzung der Auferstehungshoffnung erfolgt. Die Vorstellung der "passio iusti" (bzw. iustorum) wertete das Leiden als Züchtigung und Erprobung (dh. als Gunsterweis Gottes, damit die Sünde des Gerechten vor dem Endgericht gesühnt werden könne!) und kehrte so die alte Vergeltungslehre um, ohne sie jedoch grundsätzlich zu verlassen. Der Schritt zum Gedanken des stellvertretenden Leidens der hellenistisch-jüdischen Märtyrertheologie war so vorbereitet: im Tod sühten die gesetzestreuen Märtyrer ihre eigenen Verfehlungen — der Gedanke des Züchtigungsleidens spitzt sich gleichsam zu (vgl. 2Makk 7,18.32) — aber der in diesem Märtyrertod geleistete "Ueberschuss" an Sühne kam stellvertretend dem Volke zugute, insofern der Märtyrer als Glied seines Volkes anstelle Israels das Zorngericht Gottes erlitt und dadurch "zum Stehen" brachte (vgl. 2Makk 7,38!). Der Boden der alten Vergeltungslehre ist auch hier nicht verlassen, wohl aber der alte Solidaritätsgedanke (vgl. LOHSE, 3.1.) positiv ausgewertet für

die Wiederherstellung der gestörten Bundesordnung.²⁸¹ Die nach altem Vergeltungsgesetz naheliegende Konsequenz, dass der Märtyrer wegen seines schrecklichen Todes ein besonders grosser Sünder sein müsse, wurde gerade nicht gezogen. Vielmehr bringt dieses solidarische Sterben anstelle des Volkes nicht nur für den Märtyrer, sondern auch für das sündige Volk Sühne (opferterminologische Umschreibung der Wirkung in 4Makk!).

c) Die neutestamentlichen Aussagen stehen so am Ende einer langen Entwicklung, die kultische (Opfer) und nichtkultische Sühnevorstellungen (Ersatz, Versöhnungstag, Leiden?) mit dem Stellvertretungsgedanken (korporatives Denken, Solidaritätsidee) und der hellenistischen Sinnggebung des Todes verbunden hatte. In den soteriologischen Deutungen des Todes Jesu, bes. in der vorpaulinischen Tradition, wird dieses Entstehen für andere im Tod deutlich: um der Uebertretungen anderer wird Jesus dahingegeben (Röm 4,25), andere werden durch das "Blut" Jesu vor dem Zorn gerettet (Röm 5,9 vgl. 2Makk 7,38), Jesus stirbt für die Sünden anderer (1Kor 15,3). Dieser Stellvertretungsgedanke, der die Aussagen prägt, ist auch in der sehr rätselhaften paulinischen Aussage von 2Kor 5,14, dass "einer für alle gestorben ist, also alle gestorben sind", enthalten, jedoch in einer völlig neuen Interpretation: alle sind durch diesen stellvertretenden Tod gestorben, nicht gerettet vor dem Tod!²⁸²

281) LOHSE, aaO. 101ff: Wie die Sünde eines Einzelnen das ganze Volk in Mitleidenschaft zieht (vgl. Jos 7 ua.) kann auch ein einzelner Gerechter (nach rabbinischem Verständnis) "um der Sünde einer Generation willen fortgenommen werden" und dadurch die Schuld derselben gesühnt sein (vgl. aaO. 82) oder - (nach atl. Verständnis) ein Gerechter (meist Mose und die Väter) die Strafe fürbittend abwenden; vgl. auch KESSLER, aaO. 262ff.

282) Vgl. HAHN, "Siehe, jetzt ist der Tag des Heils", EvTh 3,1973,245-253, bes. 248f, sieht in V 14c ("folgich sind alle gestorben") eine die ganze Menschheit inkludierende "Aussage über Jesu stellvertretende Sühne am Kreuz", welche die Gegenwart betont; vgl. auch SCHWEIZER, Mystik, 195-197.200: in 2Kor 5,14f scheinen zwei Vorstellungen miteinander verbunden zu sein, nl. die Aussage vom stellvertretenden Sühnetod Jesu und die Aussage vom Hineingenommensein in den Tod und die Auferstehung Jesu.

8.3 Der Tod zugunsten der Vielen: Heilswirkung

a) Der Tod Jesu als Sterben für... hat seinen letzten Sinn und sein Ziel in der Heilswirkung für jene, denen zugunsten er geschah (final-soteriologisches zugunsten von...). Wie der dem Volk zugute erlittene stellvertretende Märtyrertod die Sünden des Volkes sühnte und dieses vor dem göttlichen Zorn bewahrte, so wird das Ziel des Todes Jesu als das den Vielen, bzw. der Gemeinde durch Sündenvergebung und Rechtfertigung zuteil werdende Heil verstanden.

b) Auch der Tod des jüdischen Märtyrers war heilsbedeutsam für andere, jedoch blieb die Sühnkraft seines Sterbens "streng auf den Rahmen eines korporativen Denkens bezogen" (ROLOFF)²⁸³, dh. der um seiner Gesetzestreue willen Gemarterte starb allein für sein Volk, nicht für die Völkerwelt, nicht für seine Henker und Mörder. Ersteres erfuhr durch seinen stellvertretenden Tod Sühne und Befreiung aus nationaler Bedrängnis, letztere erwartete ein umso schrecklicheres, rächendes Gericht (vgl. 2Makk 7,14b.31.35.36b). (Auch das nachchristliche rabbinische Judentum bestätigt diese nationale Sicht, wenn es eine Sühne für die Völkerwelt geradezu ausschloss).²⁸⁴

c) Das aufschlussreiche Fehlen einer Wirkungsgeschichte der einzigartigen, universalen Sühnevorstellungen in Jes 53, zeigte deutlich, wie fremd eine universale Heilswirkung auch für die Völkerwelt auf dem Boden des jüdischen Vergeltungsglaubens — trotz der entscheidenden Umprägungen im hellenistischen Judentum — war. Entweder konnte das jüdische Denken der Sprengkraft dieses prophetischen Kapitels tatsächlich nicht ansichtig werden, oder — was FOHRERS These anregte — die Schilderung eines vergangenen Ereignisses in Jes 53 verliess (trotz des Durchbruchs im Gedanken des stellvertre-

283) ROLOFF, Anfänge, 48.

284) Vgl. LOHSE, Märtyrer, 106 + A3.110; auch JEREMIAS, Lösegeld, 216ff. bes. 223; ders., Abendmahlsworte, 222.

tenden Sühneleidens) den Vorstellungsbereich vom Leiden des Gerechten und des stellvertretend für Israel einstehenden Propheten (vgl. Ex 32,31f) nicht.²⁸⁵ Die Fremdheit der universalen Heilswirkung für das Judentum zeigt sich auch in der nachchristlichen rabbinischen Literatur, die die universale Auswirkung der Sühne von Jes 53 wiederum auf Israel einschränkte (Prophetentargum, rabbinische Jesajainterpretationen), aber auch schon in der vorchristlichen Aktualisierung von Jes 53 (in 1Hen 46,4f; 48,8 uö.; Weish 5,1-23; 2,19f), welche zwar das Verstummen und die Scham vor dem Gottesknecht (Jes 52, 14f) auf die Völker bzw. die heidnischen Könige bezog, nicht aber die sühnende Heilswirkung von Jes 53,11f.²⁸⁶

d) Wie immer der Einfluss von Jes 53 auf die frühesten soteriologischen Deutungen des Todes Jesu zu beurteilen ist (vgl. 5.1. + 6.), ist doch mit grosser Wahrscheinlichkeit für diese frühesten neutestamentlichen Sühnetodaussagen die universale Sühnewirkung ("Viele" im inkludierenden Sinn) vorauszusetzen. Die "Vielen", denen in der Abendmahlstradition die Heilswirkung zugesprochen wurde, sind die Gesamtheit der Menschen, wie besonders das johanneische Brotwort Joh 6,51c ("für das Leben der Welt") und der paulinische Gegensatz "der Eine - die Vielen" (Röm 5,15) die πολλοι als πάντες άνθρωποι (wie Röm 5,12 1Kor 15,22) später verdeutlichend akzentuierten.²⁸⁷

Die Heilswirkung des Todes Jesu sprengt in einem universalen Durchbruch die Grenzen Israels. Dies bedeutet aber auch, dass durch diesen Sühnetod eine neue Heilsgemeinde konstituiert wird und durch einen neuen Bundesschluss ein neues "Korporationsverhältnis" (ROLOFF) entsteht (vgl. das Bundesmotiv in der Abendmahlstradition und die Applikation des ὑπέρ-Motivs aus die Gemeinde: "für euch/uns" Röm 5,8, "für unsere Sünden" Mk 14,24; 1Kor 15,3; Röm 4,25; Gal 1,4 uö.).

285) Vgl. RUPPERT, Jesus, 74f + A7.

286) JEREMIAS, Abendmahlsworte, 172ff. 218ff; ders., ThWNT VI, 536-545.

287) ders., Abendmahlsworte, 221.172.

Hier geht es nicht mehr nur um eine äusserste Grenzmöglichkeit innerhalb der alten Bundesordnung wie in 2+4Makk, sondern um eine endzeitliche Ueberbietung (vgl. Röm 3,25: "Dahingabe Christi als überbietende Ablösung des grossen Versöhnungstages", ROLOFF) des alten Bundes von universaler Auswirkung (Sühne für alle begangenen Verfehlungen während "der Zeit der Zurückhaltung Gottes" Röm 3,25!). "Man darf die theologische Kühnheit dieser Umprägung über der scheinbaren Selbstverständlichkeit, mit der sie durchgeführt wird, nicht übersehen" (ROLOFF).²⁸⁸

e) Der eine neue Bundesgemeinde stiftende Sühnetod Jesu (Blutmotiv, Bundesgedanke) wird in der Abendmahlstradition als die äusserste Möglichkeit seiner dienenden Hingabe für die Menschen verstanden: sein Tod für die Vielen ist der letzte Erweis einer dienenden Grundhaltung, einer liebenden "Proexistenz" (SCHUERMANN), die sich bis zuletzt dem Heilsangebot an die sündigen Menschen verpflichtet wusste.²⁸⁹ Ganz ähnlich bekennt auch die vorpaulinische Formeltradition, dass in diesem Tod nicht nur die Auslieferung durch Gott geschah (Dahingabeaussage!), sondern in der Selbsthingabe Jesu (Selbsthingabeaussagen!) dieser freiwillige Dienst für die Menschen sich vollendet. Darin aber offenbarte sich seine Liebe zum sündigen Menschen (agapan-Motiv in Verbindung mit der paradidonai-Aussage!). Der bei den jüdischen Märtyrern zugrundeliegende, auf das eigene Volk begrenzte, Solidaritätsgedanke wird im Sterben Jesu in universaler Weite und letzter Tiefe vollendet. Alle martyrologischen Analogien — seien es Märtyrertod, Sühneleiden des Gottesknechtes, Schuld- oder Sühnopfer — zur Deutung des Todes Jesu sind "nur andeutende Hilfsvorstellungen" (SCHUERMANN)²⁹⁰ für dieses in dienender, liebender und stellvertretend sühnender Lebenshingabe angebotene universale Heil.

288) ROLOFF, aaO. 49.

289) SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 48-51; vgl. ROLOFF, aaO. 62.

290) ders., Einsetzungsbericht II, 22f.

8.4 Das Neue in der final-soteriologischen Deutung des Todes Jesu

Die Interpretation des Todes Jesu als gewaltsames Prophetengeschick hatte den Ernst der Entscheidung Israels gegenüber der Verkündigung Jesu und seiner Boten betont. Der Tod des letzten prophetischen Boten wurde darin als Unheilszeichen für das Gottes Botschaft ablehnende Volk gedeutet; die Interpretation als Geschick des leidenden Gerechten hingegen hatte den Sinn des Todes Jesu für die Betroffenen als schriftgemässe "Notwendigkeit" und damit als typische Vollendung des Leidensweges Israels in der Welt erklärt. Die entscheidende Dimension dieses Geschehens musste jedoch ergänzend mit der Menschensohn- und Messiasvorstellung ausgesagt werden, weil Jesus nicht irgend ein Prophet und nicht irgend ein leidender Gerechter, sondern der letzte, eschatologische Prophet und der leidende Menschensohn war und die Gerichts- bzw. Heilsaussage in der Entscheidung zu ihm personalisiert wurde. Diese Personalisierung der Interpretation des Todes Jesu zeigt sich in den soteriologischen Deutungen noch klarer: im "für die Vielen" bzw. "für uns/euch" wird die Person dessen, der in prophetischer Weise stellvertretend für die Schuldigen eintritt, entscheidend. Gegenüber der dinglich verstandenen kultischen Sühne und dem auf dem religiösen Leistungsdenken beruhenden Verrechnen sühnender Gesetzeswerke, zeigt dieses personale Einstehen bis in den Tod in letzter Deutlichkeit Jesu Solidarität mit denen, für die seine dienende Lebenshingabe Befreiung von Schuld brachte. (Vorbildhaft deuten dies die prophetischen Gestalten und Schicksale von Mose: Dtn 3,26; 9,18; von Jeremia: Jer 7,16; 11,14; sowie des unbekannten Gottesknechtes von Jes 53 an). Dass die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu von der Abendmahlstradition ausgingen, scheint von Bedeutung zu sein: die personale Hingabe in der Gabe des letzten Mahles äusserte sich in der darauffolgenden Lebenshingabe, die der Mahlgemeinschaft heilswirksam zugesprochen wurde. Dabei ging es aber um mehr als nur den "Anteil an der erlösenden

Kraft seines Todes" (so JEREMIAS)²⁹¹, nämlich um eine neue personale Relation (Konstitution der neuen Bundesgemeinde durch diesen Tod für die Vielen). So kann das "für uns" in ganz neuer Weise zur Offenbarung der Liebe Gottes in Jesu Tod werden: ein Gedanke, der in keiner der jüdischen Analogien enthalten ist.

291) JEREMIAS, Abendmahlsworte, 228; vgl. GOPPELT, Theologie, 266f.

IV. KAPITEL: DAS ISAAKOPFER (AQEDA) ALS MOTIV ZUR DEUTUNG DES TODES JESU?

A) DIE PROBLEMATIK DER VORSTELLUNG VON DER OPFERUNG ISAAKS

1. FORSCHUNGSUEBERSICHT

Seit einem Artikel von Israel LEVI (*Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, REJ 64, 1912) wurde verschiedentlich vermutet, dass in frühen neutestamentlichen Texten mit der Deutung des Todes Jesu implizit das Thema der "Opferung Isaaks" bzw. der in rabbinischer Terminologie als "Bindung Isaaks" (*Aqedat Yitschaq*) bezeichneten Erzählung von Gen 22 anklinge. Die von LEVI um 1912 eröffnete Diskussion um das Verhältnis von jüdischer Aqedatradition und christlicher Erlösungslehre wurde vor allem nach dem 2. Weltkrieg weitergeführt durch H.J. SCHOEPS (*The sacrifice of Isaac in Paul's Theology*, JBL 65, 1946; sowie: Paulus, 1959) und durch die Arbeiten von H. RIESENFELD (*Jésus transfiguré*, 1947), E.R. GOODENOUGH (*Jewish Symbols*, 1954) und S. SPIEGEL (*The Last Trial*, 1967, übersetzt aus dem Hebräischen von J. GOLDIN, ursprünglich in: Alexander Marx Jubilee Volume, 1950).¹ Die grundlegende These von LEVI betont die Unabhängigkeit und Priorität der jüdischen Aqedatraditionen gegenüber den christlichen Aussagen über Erlösung und Tod Jesu im NT. Diese These versuchen zwei neuere Studien von G. VERMES (*Redemption and Genesis 22 — The Binding of Isaac and the sacrifice of Jesus*, in: *Scripture and Tradition in Judaism*, 1961; besprochen von: P. GRELOT, *Biblica* 42, 1961, 455-459) und R. LE DEAUT (*La nuit pascalle*, 1963; sowie: *La*

1) Zit. bei DAHL, *The Atonement — an adequate reward for the Akedah?* (Ro 8:32), in: Fsch BLACK, 1969, 15 A4/5.

présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la soteriologie paulinienne, *Studia Paulin.cong.int.cath.* 1963,563-574; oder in: RSR 49, 1961,103-106) zu stützen. Beide Arbeiten untersuchen die frühesten jüdischen, insbesondere targumischen Traditionen dieses Motivs. Mit der christlichen Isaak-typologie der Patristik befassten sich die Untersuchungen von J. DANIELOU (*La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, *Biblica* 28,1947) in Auseinandersetzung mit den jüdischen Autoren, besonders mit SCHOEPS (vgl. oben) und von D. LERCH (*Isaaks Opferung christlich gedeutet*, 1950). Kürzere Artikel in neuerer Zeit nehmen die Thesen von LEVI und SCHOEPS wieder auf und stützen sich vor allem auf die Studien von VERMES und LE DEAUT. So etwa M. MC NAMARA (*The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, *Anal.Bibl.* 27,1966,164-168), und L.E. WOOD (*Isaac Typology in the New Testament*, *NTS* 14,1967/68, 583-589). Beiläufig wird die Aqeda in einem andern Kontext erwähnt bei W. KRAMER (*Christos, Kyrios, Gottessohn*, 1963, bes. 112f.118 A404), E. LOHSE (*Märtyrer und Gottesknecht*, 1955,90-92), N. FUEGLISTER (*Die Heilsbedeutung des Pascha*, *StANT VIII*, 1963, 205-215, vgl. die Besprechung bei: R. DE VAUX, *RB* 73,1966,450-452), W. POPKES (*Christus traditus*, 1967, 195ff), K. LEHMANN (*Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, 1968, 267ff, Literaturhinweise: 267 A693), sowie F. LENTZEN-DEIS (*Die Taufe nach den Synoptikern*, 1970,201ff.228), K. WENGST (*Christologische Formeln und Lieder der Urchristentums*, 1972, 55f). Interessante Zusammenhänge zwischen Substitutionsidee, Jes 53 und Aqeda zeigte R.A. ROSENBERG (*Jesus, Isaac and the "Suffering Servant"*, *JBL* 84,1965,381-388) auf, ohne allerdings das Alter der kombinierten Traditionen zu beachten. Zu den alttestamentlichen und jüdischen Aqedatraditionen fasst die Studie von R. KILIAN (*Isaaks Opferung*, 1970), die wichtigsten Forschungsergebnisse zur überlieferungsgeschichtlichen Entwicklung von Gen 22 zusammen. Hier liegt auch ein ausführliches Literaturverzeichnis zur alttestamentlichen

Forschung vor. Aufschlussreich sind auch die Studien von R. RENDTORFF (Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, 1967) und H. Graf von REVENTLOW (Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Gen. 22, BS 53, 1968). Der neueste Artikel liegt vor von G. ROUILLER (Le sacrifice d'Isaac, in: Exegesis, 1975, 16-35 bes. 25ff. 274-290, mit neuesten Literaturhinweisen). Einen neuen Deutungsversuch für die neutestamentliche Verwendung des Aqedamotivs schlägt N.A. DAHL (The Atonement - an Adequate Reward for the Akedah? (Ro 8:32), in: Neotestamentica, Fsch BLACK, 1969, 15-29) vor. DAHL zeigt darin Zusammenhänge zwischen der jüdischen Vorstellung der Aqedat Yitschaq und der Aussage von Röm 8, 32 auf, die in der Forschung offen geblieben waren oder nicht zur Sprache kamen. Seine Hypothese wird neuerdings von H. PAULSEN (Ueberlieferung und Auslegung in Römer 8, WMANT 43, 1974) kritisch besprochen. Die grundlegenden Thesen von LEVI, VERMES und LE DEAUT, sowie der Interpretationsversuch von DAHL bestimmen die folgenden Ausführungen.

2. DIE PROBLEMATIK DER DEUTUNG DES TODES JESU MIT DER AQEDAT YITSCHAQ, DER "BINDUNG ISAAKS"

Verschiedene Autoren verweisen (meist im Anschluss an SCHOEPS) auf das, vor allem in der vorpaulinischen Tradition verwendete, und neben Jesaja 53, dem Motiv vom Leiden des Gerechten und vom Prophetengeschick kaum beachtete Motiv der Isaakopferung, oder in rabbinischer Terminologie: der "Bindung" (Aqeda) Isaaks. Dieses Motiv aus Gen 22 wird im Neuen Testament zwar nirgends explizit reflektiert, ist aber als Vorstellungshintergrund für einige traditionelle Stellen wahrscheinlich. Die Frage nach diesem Motiv der Isaakopferung ist für uns deshalb nicht belanglos, weil SCHOEPS und andere jüdische Forscher die Meinung vertraten, die Aqeda habe das Modell für die Ausbildung vor allem der paulinischen Soteriologie abgegeben

und sehr früh die neutestamentlichen Sühnetod- und Dahingabeausagen bestimmt.² Dem einmaligen, nie vollzogenen Opfer des Abrahamsohnes mass die jüdische (vor allem die targumische und haggadische) Literatur höchste meritorische und darum sühnende Kraft für Israel zu und führte die vergangenen und zukünftigen Ereignisse (Befreiung aus Aegypten, Sündenvergebung auf der Wüstenwanderung, Totenauferstehung), aber auch die gegenwärtigen Tempelopfer als Folgen auf die Verdienste der Bindung Isaaks zurück. Ja, das Judentum der Zeitenwende lebte aus der Kraft der Aqeda.

Mit diesem Deutungsmotiv stellen sich nun aber (ähnlich wie bei Jes 53 und beim Menschensohnproblem) einige Fragen, die mit dem bekannten Quellenmaterial nur schwierig zu beantworten sind: warum kennt das Neue Testament von diesem Motiv, das im Judentum eine so bedeutende Rolle spielte, nur vereinzelte Anspielungen? Wurde es von den neutestamentlichen Verfassern bewusst vermieden, oder lag im Motiv selbst eine Ursache der Nichtverwendung zur Interpretation des Todes Jesu in den frühen neutestamentlichen Traditionen? Nicht einfach zu klären ist auch die jüdische Wirkungsgeschichte des Aqeda-Motivs, da bei den jüdischen Quellen die Datierungen umstritten sind (nach DANIELOU sind die jüdischen Aqeda-texte nachbiblisch, nach VERMES dagegen ist als terminus post quem für die Entstehung der haggadischen Isaakerzählungen 167 v.Ch., dh. der Beginn der Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes anzunehmen.).³ VERMES vermutet, dass in der targumischen Tradition die Parallelen zwischen Gen 22 und Jes 53 verdeutlicht und unterstrichen wurden, indem Isaak "Gottesknecht" genannt und seine Selbsthingabe sowie die Sühnkraft derselben betont wurden. Die Funktion dieser targumischen und haggad-

2) SCHOEPS, *The Sacrifice*, 385-392; ähnlich in: Paulus, 144; vgl. dagegen WENGST, *Christologische Formeln*, 56 A4 (zu Röm 8,32); KRAMER, *Christos*, 118 A404.

3) DANIELOU, *La typologie d'Isaac*, 367f; VERMES, *Redemption*, 203f.

dischen Aqedatraditionen scheint die theologische Erklärung des Martyriums gewesen zu sein, wie die Verwendung des Motivs in den makkabäischen Märtyrertraditionen (vgl. bes. 4Makk) nahelegt.⁴

Interessanterweise wird das Aqedamotiv nach dem Schweigen der neutestamentlichen Traditionen, bei den Kirchenvätern und in der christlichen Kunst aufgenommen und zur Typologie entwickelt (Isaak auf Moria parallel zu Jesus auf Kalvaria, wobei aber die Passionstypologie oft wie "verdoppelt" erscheint zwischen Isaak und dem Widder).⁵ Wie bei Jes 53 wird auch in Bezug auf das Aqedamotiv eher zu erklären sein, warum explizite Bezugnahmen in frühen neutestamentlichen Traditionen fehlen, später aber im Christentum zur Deutung des Todes Jesu verwendet wurden.

3. DAS MOTIV DER OPFERUNG ISAAKS IN FRUEHEN NEUTESTAMENTLICHEN TEXTEN

3.1 Explizite Isaaktypologie oder Isaakerwähnung

Die wenigen Texte mit der ausdrücklichen Erwähnung Isaaks enthalten entweder nur den Erwählungsgedanken oder interpretieren die Aqeda nicht auf den Tod Jesu hin, sondern als Glaubenstat Abrahams (anders GRELOT).

- Röm 9,7f spricht von den Nachkommen Isaaks als Kindern der Verheissung (Erwählungsgedanke);
Gal 4,28 enthält den Erwählungsgedanken;
Jak 2,21 sieht die Isaakopferung als Glaubenstat Abrahams zusammen mit der Idee der Werke (Lohnmotiv);

4) So bes. VERMES, *Redemption*, 202f; vgl. DAHL, aaO. 20ff; ähnlich LE DEAUT, *Nuit*, 198f.

5) Vgl. SCHOEPS, *The Sacrifice*, 386 + A3-7; DANIELOU, aaO. 364f.373; frühester Beleg für christliche Isaaktypologie ist der Barnabasbrief.

Hebr 11,17-19 erwähnt neben der Isaakopferung als Glaubenstat Abrahams auch die Auferstehung von den Toten (wird darin die tatsächliche Tötung Isaaks vorausgesetzt?).⁶

3.2 Implizite Anklänge an die Opferung Isaaks

Hier geht es zumeist um Anklänge an Gen 22 entweder in einzelnen, sprachlichen Anspielungen oder in der Vorstellung der Hingabe des Sohnes durch den Vater.

a) Am wichtigsten scheinen die Texte zu sein, die von der Hingabe des einzigen Sohnes durch Gott sprechen:

Röm 8,32a: Er, der seines eigenen Sohnes nicht verschont,
 ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείδατο
 sondern ihn für uns alle dahingegeben hat,
 ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν
 (wie sollte er uns mit ihm nicht auch alles schenken?).
 πῶς οὐχὶ καὶ διὰ αὐτῶν τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;

(1) Von den meisten Exegeten wird in Röm 8,32 Einfluss von Gen 22, 16 vermutet: καὶ οὐκ ἐφείδω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ (LXX) bzw. HT: w^elō' hāsakta 'āt-b^enka 'āt-y^ehidäkā (so DAHL, MICHEL, CULLMANN, POPKES, WENGST, WOOD, SCHOEPS, Mc NAMARA, PAULSEN, ablehnend KRAMER und REVENTLOW).⁷

6) Die Erwähnung der Aqeda in einem Auferstehungskontext entspricht einer späten jüdischen Meinung (Pirke R. Eliezer), dass Isaak tatsächlich starb und von Gott auferweckt wurde. In Hebr 11 wird allerdings die Aqeda nur als "figure" (DANIELOU), bzw. Typus der wirklichen Auferstehung Jesu gesehen; vgl. DANIELOU, aaO. 370; WOOD, Isaac Typology, 588; ROSENBERG, Jesus, Isaac and the Suffering Servant, 387; REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 81. GRELOT vermisst bei VERMES die Erwähnung von Hebr 11,17-19 und interpretiert darin "Isaac offert et recouvré" als "'parabole' de la passion et de la résurrection de Jésus" (Biblica, 42, 1961, 459); anders DAHL, aaO. 16: "The few explicit references to the sacrifice of Isaac do not deal with the atonement".

7) Vgl. DAHL, aaO. 16ff; MICHEL, Römerbrief, 214; CULLMANN, Christologie, 308; WENGST, aaO. 55 + A4; WOOD, aaO. 589; SCHOEPS, Sacrifice, 390; McNAMARA, The New Testament and the Palestinian Tar-

(2) Umstritten ist in Röm 8,32 allerdings, ob vorpaulinische Tradition oder paulinische Formulierung vorliegt (vgl. dazu III.Kapitel 3.1.1). Die Dahingabeaussage konnte als vorpaulinische Tradition wahrscheinlich gemacht werden (so WENGST ua.). Das meist als Erweiterung beurteilte Motiv des Nicht-Schonens des eigenen Sohnes könnte ebenfalls vor Paulus in die Dahingabeformel eingefügt worden sein, möglicherweise aber auch von Paulus selbst stammen (WENGST und POPKES lassen die Frage offen, KRAMER lehnt einen Bezug zu Gen 22 ab, nimmt aber vorpaulinische Tradition an, DAHL und VERMES dagegen beurteilen die Zufügung als vorpaulinische Tradition).⁸ Die Unbe-tontheit der Anspielung (BARRETT: "Paul makes no serious use of it") spricht eher für übernommene, aber in eine andere Theologie integrierte Tradition.⁹ Nach PAULSEN spricht für vorpaulinische Tradition, "dass sich auch sonst bei Paulus keine Aufnahme des Aqedah-Motivs nachweisen lässt und im Kontext von V 32a die Aufnahme von Gen 22 nicht reflektiert wird". Der Grund und das Ziel der Aufnahme dieses Motivs wird nicht ersichtlich: "So wird man sich ... mit einer Aporie begnügen müssen".¹⁰ Meist wird πᾶντων dagegen als paulinische Zufügung beurteilt (DAHL, WENGST, KRAMER).¹¹ (Ähnliche Anklänge an Gen 22 wurden auch in Joh 3,16 vermutet: "dass er seinen einzigen Sohn gab".) In diesen Fragenkomplex gehören auch die

gum to the Pentateuch, 164; KRAMER, aaO. 118+A404; REVENTLOW, aaO. 79f (Paulus nehme nie Bezug auf Gen 22); PAULSEN, Ueberlieferung, 165.

8) Vorsichtig WENGST, aaO. 55; POPKES, Christus traditus, 195 (ein Anhalt in der Tradition könne diesen Anklang nahegelegt haben); KRAMER, aaO. 112.118 A404; DAHL, aaO. 16f: "even the linguistic form favours the assumption that Paul's formulation is based upon tradition"; vgl. VERMES, Redemption, 221 ("a traditional Jewish pattern").

9) BARRETT, A Commentary on the Epistle to the Romans, 99 (zit. bei DAHL, aaO. 17 und VERMES, aaO. 220 A1); ähnlich DAHL, aaO. 17; KRAMER, aaO. 112 A390; MICHEL, Römerbrief, 213f.

10) PAULSEN, Ueberlieferung, 167+A198/199.143ff.

11) DAHL, aaO. 18; WENGST, aaO. 56 A5; KRAMER, aaO. 112.

παράδιδόναι -Wendungen, insbesondere Röm 4,25, das in einem Kontext von Abrahamtypologie steht (vgl. dazu III.Kapitel 3.1.1.: meist wurde die Aussage allerdings auf Einfluss von Jes 53 zurückgeführt).¹²

b) In den übrigen neutestamentlichen Texten handelt es sich um Einzelmomente der Aqeda-Vorstellung, die möglicherweise verwendet wurden:

(1) Das Motiv des Blutes (mit Sühnewirkung): Röm 3,24-26 (vgl. zur Tradition III.Kapitel 3.1.3.), könnte möglicherweise eine Anspielung auf den zum Opfer bestimmten Widder enthalten und das προέβητο mit doppeltem acc. (das zur Deutung des ἱλαστήριον so viele Schwierigkeiten bereitete!) als Uebersetzung des elohim yir'eh von Gen 22,8 verstanden werden (SCHOEPS, LE DEAUT ua.). Der Bezug zur Aqeda ist allerdings weniger klar als in Röm 8,32 und unsicher (vgl. dazu PAULSEN).¹³

(2) Das Motiv des Lammes (bzw. des Passalammes oder des sündentragenden Lammes Gottes):

Joh 1,29 Lamm Gottes, das Sünden trägt,
1Kor 5,7 Geschlachtetes Passalamm,
1Petr 1,19 Lamm und Blutmotiv.

Das Motiv des Lammes könnte eventuell in der Verbindung mit Jes 53 und der Passatheologie auf Gen 22 Bezug nehmen.¹⁴

(3) Die mit der Himmelsstimme verbundene Sohnbezeichnung Mk 1,9-11 (9,2-8; 15,39), wo Jesus als "geliebter Sohn" bezeichnet wird, an dem Gott sein "Wohlgefallen" habe (und dies von einer Himmelsstimme). Meist wird diese Aussage als Echo auf Jes 42,1 gedeutet (HAHN), wobei aber weder in Jes 42,1 noch in Ps 2,7 ἀγαπητός

12) Vgl. DAHL, aaO. 17; auch SCHOEPS, Sacrifice, 390.

13) SCHOEPS, Paulus, 149f (zit. bei LE DEAUT, Nuit, 571 A2/3); dagegen PAULSEN, aaO. 167.

14) LE DEAUT, Nuit, 566 A2; anders aber DE VAUX, Sacrifice, 26 (nur Bezug zu Jes 53).

vorkommt, wohl aber in Gen 22,2 LXX.¹⁵ Eine Anspielung auf Gen 22 in der Taufperikope könnte nach WOOD auch erklären, warum in Joh 1, 29 nach der Taufe Jesus der Titel "Lamm Gottes" gegeben wird und kurz darauf (Joh 1,34) wieder "Sohn Gottes". Für WOOD ist der Bezug zu Gen 22 wahrscheinlicher als eine Anspielung auf das Passalamm, da "for the Baptizer's contemporaries, the passover was not regarded as a 'bearing away' of the world's sin".¹⁶

(4) Eventuell kommt auch das Motiv vom dritten Tag (in 1Kor 15,4b) als Reminiszenz zur Aqeda in Frage (so LEHMANN, WOOD).¹⁷

(5) Das Motiv des Segens für die Nachkommen schliesslich in Gal 3, 13 wird vor allem von DAHL auf Gen 22 zurückgeführt als Erfüllung der Segensverheissung an Abraham aufgrund der Aqeda (vgl. im Folgenden zu 5.).

Als sicherer, direkter Anklang an die Aqeda (sprachlich und inhaltlich) kann also nur Röm 8,32 betrachtet werden (was seit Origenes schon erkannt wurde). Es bleibt aber noch zu klären, ob diese Anspielung als Schriftbezug (Gen 22) oder als Anklang an jüdische Aqeda-traditionen zu beurteilen ist. In den andern Teilmotiven müsste das targumische und haggadische Aqedaverständnis vorausgesetzt werden, in dem immer deutlicher die Freiwilligkeit des Isaakopfers und teils auch der Vollzug desselben betont wurde, ebenso die Beziehung zum Passalamm.¹⁸ Dieses jüdische Verständnis ist daher zuerst darzustellen, bevor ein möglicher Einfluss geprüft werden kann.

15) So WOOD, Isaac Typology, 586; gegen HAHN, Hoheitstitel, 338.343.

16) aaO. 587.

17) aaO. 588; LEHMANN, Auferweckt, 262ff.267f.

18) Vgl. DAHL, aaO. 16.

B) DIE OPFERUNG ISAAKS IM ALTEN TESTAMENT UND DIE JUEDISCHEN AQEDATRADITIONEN

4. DIE OPFERUNG ISAAKS IM ALTEN TESTAMENT UND DIE JUEDISCHEN AQEDATRADITIONEN

4.1 Der "Sitz im Leben" der jüdischen Aqedatheologie: die Liturgie von Rosh Hashana (LEVI) oder das Passafest (LE DEAUT, VERMES, FUEGLISTER)?

a) 1912 wies LEVI bereits auf die Parallelität zwischen christlicher Deutung des Todes Jesu und jüdischer Aqedatheologie der Synagogenliturgie sowie rabbinischer Traditionen hin.¹⁹ Entgegen einer These von A. GEIGER, wonach die erst im 3.Jh.n.Ch. unzweifelhaft bezeugte Aqedatheologie gegenüber der christlichen Deutung des Todes Jesu sekundär und von dieser beeinflusst sei, bemühte sich LEVI um den Nachweis der Priorität und Unabhängigkeit der jüdischen Aqedatradition gegenüber den neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu. Den Sitz im Leben dieser jüdischen Traditionen der Opferung Isaaks sieht LEVI im jüdischen Neujahrsritual, dh. im Mussaf von Rosh Hashana. Dieses Neujahrsgebet soll nach LEVI bereits im 1.Jh.n.Ch. existiert und als integrierenden Bestandteil die commemoratio der Aqeda enthalten haben.²⁰ Im dreiteiligen Mussaf von Rosh Hashanah (Malchuiot über die Königsherrschaft Gottes; Zikronot über die Väter-

19) LEVI, Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, REJ 64, 1972, 161-184; ders., Encore quelques mots sur le sacrifice d'Isaac, REJ 65, 1913, 138-143.

20) LEVI, Le sacrifice, 162ff. bes. 177f (der Grund für diese frühe Datierung liegt nach LEVI darin, dass bereits die rivalisierenden Schammai- und Hillelschulen das Neujahrsritual als Ausdruck messianischer Hoffnung diskutierten); kritisch gegen LEVI dagegen GRELOT, Biblica 42, 1961, 458: "excellent connaisseur des sources juives, il avait eu le tort de majorer l'importance et l'antiquité du Moussaf de Rosh-ha-Shana, fixé, disait-il dès l'époque du second temple".

verdienste, besonders der Aqeda; Schofarot über die entzeitliche Sammlung Israels) wird Gott gebeten, sich der Aqeda zu erinnern und deren sühnendes Verdienst seinem Volk in der endzeitlichen Erlösung zugute kommen zu lassen:

"Unser Gott und Gott unserer Väter! Lass unser Gedächtnis zum Guten vor Dich kommen, und verführe über uns Heil und Erbarmen aus Deinen Himmeln, den urweltlichen, und denke uns, Ewiger, unser Gott, den Bund, die Gnade und den Schwur, den Du geschworen dem Abraham, unserem Ahne, auf dem Berge Morijah. Und möge Dir vor Augen sein, wie Abraham, unser Ahn, den Jizchaq, seinen Sohn, zum Opfer band auf dem Altare und bezwang seine Vaterliebe, um Deinen Willen zu tun mit vollem Herzen. So möge Dein väterliches Erbarmen Deinen Groll abhalten von uns, und durch Deine grosse Güte möge sich wenden die Glut Deines Zornes von Deinem Volke und Deiner Stadt und Deinem Erbe! ... Die Hingebung Jizchaqs mögest Du seinem Samen heute in Erbarmen gedenken! Gelobt seist Du, o Ewiger, der eingedenk bleibt des Bundes." (Festgebete der Israeliten, polnischer Ritus, Berlin 11. Auflage 1877).²¹

Nach den Zikronot des Mussaf wird das Verdienst der Aqeda als hervorstechendes Väterverdienst für Israel die endzeitliche Befreiung und die Sühne der Sünden im Gericht bringen. Diese Gebete reflektieren nach LEVI eine im frühen rabbinischen Judentum weit verbreitete Lehre, wonach das Isaakopfer für Israel heilsbedeutsam war und sündentilgende sühnende Kraft für das Volk besass, was aber auch die Abwendung der (durch Sünde verursachten) Notlagen des Volkes brachte.²²

Unabhängig von diesen rabbinischen Traditionen bezeugt das vorchristliche Jubiläenbuch (Kap 17+18) die Kommemoration der Aqeda am Passafest: am Passa zeigte sich bereits einmal die erlösende Kraft

21) Vgl. die engl. Uebersetzung bei VERMES, aaO. 212 + A1 (aus: The Authorised Daily Prayer Book, London 1956, 251f).

22) LEVI, *Le sacrifice*, 162ff. bes. 177ff. 174-177; gegen eine ursprüngliche Verbindung des Aqedamotivs mit Rosh Hashana und für Ursprung bei den babylonischen Amoräern spricht sich Mc NAMARA, *The New Testament*, 165 + A38 (mit Berufung auf I. ELBOGEN) aus.

des Isaakopfers vor der endzeitlichen Erlösung: "Le sang de l'agneau pascal exerça son action parce qu'il rappelait le sang d'Isaac, et le sacrifice d'Isaac avait eu lieu le jour de Pâques".²³ Ein Echo dieser Verbindung von Aqeda und Passa findet sich im Schemot Rabba 15, wo zwei analoge Traditionen (Geburt Isaaks an Passa-Aqeda an Passa) fusionierten und die wachsende Bedeutung dieses Aqedamotivs zeigen.²⁴

Parallel zur wachsenden Bedeutung wurde das Motiv selbst umgestaltet:

- (1) Das Opfer wurde vollzogen (Rede vom "Blut Isaaks" Mechilta 8a; von der "Asche Isaaks" Ta'anit 16a);
 - (2) Isaak ist das vollkommene Opfer, die olah tamimah (Bereschit R.64);
 - (3) Isaak sühnt die Sünden Israels (Cant.R.1,14);
 - (4) Isaak willigt freiwillig ein und zeigt sich opferfreudig (Motiv vom Holztragen "wie jemand sein Kreuz schultert" Ber.r.56);
 - (5) Der Opferplatz Moria ist der Jerusalemer Tempelplatz (schon 2Chr.3,1; klassisch bei Josephus Ant.I,226).²⁵
- (Bei all diesen Transformationen ist allerdings wieder die Datierung problematisch: die meisten Belege stammen erst aus dem 3.Jh.n.Ch.)

Nach LEVI liegt diese Aqedatheologie bereits der neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Tradition der Deutung des Todes Jesu zugrunde, bes. in Röm 8,32 (vgl. Gen 22,16 LXX) aber auch allen Dahingabestellen, wo der Vater die entscheidende Rolle spielt (so Röm 3, 25; 4,25 uö.). Hingegen wären die Selbsthingabestellen von Jes 53 bestimmt. Die Verbindung von Passalamm und Sühntodmotiv in 1Kor 5, 6-8 deutet nach LEVI ebenfalls die jüdische Aqeda theologisch an. Paulus habe die alte jüdische Glaubensüberzeugung vom Verdienst der Väter, bes. der Aqeda, in der christlichen Erlösungslehre radikalisiert

23) LEVI, aaO. 182.

24) aaO. 167; zur Diskussion um die Datierung der Aqeda (Passa oder Neujahr) im palästinischen Judentum, vgl. auch FUEGLISTER, Die Heilsbedeutung des Pascha, 210f.

25) aaO. 168-169.169 A4; vgl. FUEGLISTER, aaO. 211.

und dramatisiert: "La théologie de Paul opérant sur la mort de Jésus, s'est donc élaborée dans une atmosphère propice".²⁶

b) Die grundlegende These von LEVI, dass die jüdische Aqedatheologie bis ins 1.Jh. zurückreiche, wurde bestätigt durch die neueren Untersuchungen von VERMES und LE DEAUT. Kritisch dagegen wurde seine These vom Mussaf von Rosh Hashana als ältestem Sitz im Leben gewertet (GRELOT, vgl. FUEGLISTER).²⁷ Nach LE DEAUT (vgl. auch VERMES, FUEGLISTER, GRELOT) ist die Aqeda ursprünglich mit dem Passafest verbunden gewesen (so Jub; TgP zu Gen 27,1; Ex 12, 42; Mekh.Ex 12,13; Ex.r. 12,2.22; liturgische Passatexte von TgLev 22, 27; TgCant 1,13; 2,17). Am Passafest gedachte man der Schöpfung, des Abrahambundes, der Geburt und Aqeda Isaaks, der Befreiung aus Ägypten und der kommenden messianischen Erlösung.²⁸ Erst die stärkere Betonung des Opfercharakters der Aqeda in der Haggada habe auch den Gedanken der Sündenvergebung nach sich gezogen, der für die Feste von Tischri, nämlich Rosh Hashana und Iom Kippur von grosser Wichtigkeit war. Erst so habe die Liturgie von Rosh Hashana das Thema der Aqeda aufgenommen. Die Verbindung von Schofarblasen und Aqeda (das Schofar soll Gott an die Aqeda erinnern, damit er Israel vergebe), sei noch für Josephus unbekannt gewesen. Nach VERMES ist es zwar unmöglich, das genaue Datum der Dissoziation der Aqeda vom Passafest und die Einführung in die Liturgie von Rosh Hashana zu bestimmen, doch ist mit grosser Wahrscheinlichkeit das Ende der Passaopfer nach 70 als Ablösungsdatum anzunehmen.

26) LEVI, aaO. 182f.

27) GRELOT, Biblica 42,1961,458; FUEGLISTER, aaO. 210+A38; auch ROSENBERG, Jesus, 386: "The teaching that Jesus died at the Passover is related to similar traditions about Isaac".

28) LE DEAUT, Nuit, 200f: "Il semble donc que l'idée d'un lien de l'Aqeda avec la Pâque est plus ancien que celui qu'elle a maintenant avec la liturgie des fêtes de Tischri, malgré le témoignage massif des textes"; vgl. auch VERMES, Redemption, 216; FUEGLISTER, Heilsbedeutung, 210ff.210 A38.

LE DEAUT erwägt die Möglichkeit, dass bei den Rabbinen in der Verbindung von Aqeda und Tischri "le souci de contrecarrer une apologétique chrétienne que servait trop bien la coïncidence de la mort de Jésus et du sacrifice au même jour de la Pâque" eine Rolle gespielt haben könnte.²⁹ Auch die ursprüngliche Beziehung zum Passafest (im Monat Abib-Nisan) scheint in der Targumtradition beibehalten zu sein trotz der vermutlich nach 70 erfolgten Ablösung durch den Neujahrstag (im Monat Tischri) und die Verbindung mit dem Schofarblasen blieb erhalten (LE DEAUT, VERMES). Der Berührungspunkt zwischen Aqeda und Passa war die Herleitung der erlösenden Kraft des Passalammes aus diesem ersten "Lamm", dh. "the son of Abraham, who offered himself upon the altar" (VERMES).³⁰

4.2 Die jüdischen Aqedatraditionen

Zu den spärlichen Anklängen an die Opferung Isaaks nach Gen 22 im Neuen Testament kontrastiert die grosse Popularität der Aqeda im Judentum. Allerdings ist bei den jüdischen Traditionen immer die Schwierigkeit der Datierung in Betracht zu ziehen: die meisten rabbinischen Texte entstammen nachchristlicher, meist amoräischer Zeit (3.-5.Jh.n.Ch.) und können nicht Aufschluss darüber geben, ob die jüdischen Vorstellungen, die christlichen oder die christlichen die jüdischen beeinflussten. Zweifellos gibt es aber auch jüdische Traditionen aus vorchristlicher Zeit und aus dem 1.Jh., die die neutestamentliche Tradition beeinflussen konnten. Diese frühen Textzeugnisse wurden besonders von VERMES und LE DEAUT untersucht und ihre vom Christentum unabhängige Entstehung, die schon LEVI postuliert hatte, bestätigt. Aeltere Traditionen liegen vermutlich auch der palästinischen Targumtradition zugrunde.

29) LE DEAUT, aaO. 201+A183.179-184.200f.160-168; vgl. VERMES, aaO. 216f.

30) VERMES, aaO. 215; vgl. LE DEAUT, Nuit,178; ders., Présentation, 565ff.

4.2.1 Differenzen zum Duktus von Genesis 22

a) Altes Testament. Um die Differenzen zwischen den targumischen und haggadischen, sowie den pseudepigraphischen Aqedatraditionen und der alttestamentlichen Erzählung von Gen 22 deutlicher zu sehen, soll zunächst der Duktus des Geschehens in Gen 22 selbst kurz dargestellt werden (vgl. ausführliche Darstellungen der Traditionsgeschichte von Gen 22 bei KILIAN, ROUILLER ua.).³¹ Auffällig ist im alttestamentlichen Text das ausschliessliche Interesse an Abraham als Träger der Verheissung (Akzent auf einzigem, geliebten Sohn der Verheissung) und am Ereignis als Prüfung seines Glaubens (Trennung vom Sohn als letzter Höhepunkt der Trennung von Heimat, Land, Verwandtschaft). Die Erzählung zeigt keinerlei psychologische Details (Isaak ist völlig passiv, auch von Abraham wird keinerlei innere Bewegung geschildert) und will das Opfer des Kindes gerade (mit der Auslösung durch den Widder) ablehnen trotz ihrer liturgisch-rituellen Terminologie. Die verschiedenen Traditionsschichten und ihre je anderen Aussagen bleiben umstritten, nicht aber der Bezug zu einer "pratique liturgique et sacrificielle tardive".³²

b) Judentum. Ganz im Gegensatz dazu betont die jüdische Aqedatradition das Verdienst Abrahams in der Opferung Isaaks, sowie den wirklichen Opfercharakter des Geschehens (Neben der Ausmalung von "Blut" oder "Asche" Isaaks auch die Sorge Isaaks um die minutiöse Erfüllung der rituellen Vorschriften; um das Opfer nicht zu entwerten), aber auch die aktive Rolle Isaaks (freiwilliges Einverständnis); aus

31) KILIAN, Isaaks Opferung, 21ff; ROUILLER, Le sacrifice d'Isaac, 16-25.98-101 (Literatur 34f); zu Textstruktur und Redaktion von Gen 22 vgl. LE DEAUT, Nuit, 109ff.

32) LE DEAUT, Nuit, 109; vgl. VERMES, aaO. 193ff; ROUILLER, aaO. 23f, vermutet verschiedene Verbindungen: mit einem Kultort für Tieropfer anstelle von Menschenopfern (kanaanäisch); eine Volkserzählung über die Substitution eines Widders anstelle der Erstgeborenen; eine Polemik gegen Kinderopfer (24); vgl. auch KILIAN, aaO. 124f.

der Prüfung Abrahams wird auch eine Prüfung des Glaubens Isaaks und schliesslich wird die Bedeutung der Ageda für Isaaks Nachkommen unterstrichen.³³ Diese beträchtlichen Differenzen zwischen Gen 22 und jüdischen Agedatraditionen müssen ein jüdisches Interesse an der Erzählung widerspiegeln, das im folgenden aufzuhellen sein wird.

4.2.2 Die Aussagen der targumischen und haggadischen Agedatraditionen

a) Targumim. Aufschlussreich für diese Wandlung gegenüber dem AT ist zunächst die Targumtradition. Im palästinischen Targum zu Gen 22 sind folgende Elemente neu gegenüber Gen 22 (nach Neofiti I):³⁴

- (1) Abraham sagt Isaak, dass er das Opfer sein werde (Tg Gen 22,8);
- (2) Isaak willigt ein (Tg Gen 22,8);
- (3) Isaak bittet um richtige Bindung, damit das Opfer nicht durch seine unwillkürliche Abwehr entwertet werde (Tg Gen 22,10);
- (4) Isaak wird einer himmlischen Vision und einer himmlischen Stimme gewürdigt (Tg Gen 22,10);
- (5) Abraham bittet Gott, sich seiner und Isaaks Verdienste zugunsten Israels zu erinnern (Tg Gen 22,14);
- (6) Seine Bitte wird erhört (in Form einer alten liturgischen Formel in der Mischna Ta'anit II.4).³⁵

33) Vgl. VERMES, aaO. 197; LE DEAUT, aaO. 157.161.178.

34) Vgl. LE DEAUT, aaO. 63ff; ders., Introduction à la littérature targumique, 1966. Ferner vgl. DIEZ-MACHO, Le Targum palestinien, RSR 47, 1973, 169-231 (zit. bei ROUILLER, aaO. 28 A6; übersetzt von LE DEAUT/Mc NAMARA/MAKER; GINSBURGER, Das Fragmententargum/Targum Pseudo-Jonathan; SPERBER, The Bible in Aramaic, I (Targum Onkelos); Mc NAMARA, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, 1966, 164-168).

35) Vgl. VERMES, Redemption, 195; LE DEAUT, Nuit, 140ff; ders., Présentation, 564ff; ROUILLER, Le sacrifice, 27f.

b) Midraschim. Die meisten Themen der Targumtradition tauchen wiederum auf in den palästinischen Midraschim (vgl. bes. Gen R; Ex R15 ad 32,13(44)). Die Abgrenzung von Targum und Midrasch ist äusserst schwierig, "le targumisme est midrashique par nature" (LE DEAUT), da in jede Uebersetzung und Paraphrasierung traditionelle Interpretation einfliesst.³⁶ Ausser den bereits genannten targumischen Elementen kommen anschauliche Details hinzu, die den Prüfungsscharakter (Streit zwischen Isaak und Ismael, Herausforderung Gottes durch Isaak; Gen R 22 par 55, Versuch Satans, das Opfer zu verhindern); die Freiwilligkeit (Isaak ist 37 oder 26 Jahre alt); die Wirklichkeit des Opfers (der Wille wird als Tat gerechnet); die Grösse des Lohnes (Betonung des Wertes Isaaks) hervorheben. Betont werden aber auch die sacrifizierten Momente (das Opferholz wie ein Kreuz tragen, Bitte um gute Bindung, Verstecken vor der Verführung durch Satan wegen der Gefahr der Ungültigkeit) sowie die emotionale Seite (das Weinen der Dienstengel, das Weinen Abrahams) und die erlösende und sündenvergebende Kraft der Ageda für die Israeliten beim Schofarblasen an Neujahr (vgl. Gen R 22 par 55+56).³⁷ Das Gedächtnis der Ageda geschieht in den Midraschim am Neujahrstag beim Widderhornblasen. Die Midraschliteratur ist allerdings gegenüber der Targumtradition sekundär und spät, zeigt aber immerhin die grosse Bedeutung der Aqedatheologie im rabbinischen Judentum (LE DEAUT).³⁸

36) Dazu vor allem ROUILLER, aaO. 28f mit Anmerkungen (zu LE DEAUT, GRELOT, DIEZ-MACHO, GINSBERG, The Legends of the Jews).

37) Nach WUENSCHKE, Der Midrasch Bereschit Rabba, 1881, 260-271; ders., Aus Israels Lehrhallen I, 1907, 50ff (zu Midrasch Tanchuma). Im Midrasch Tanchuma versucht Satan durch allerlei Verwandlungen Abraham und Isaak vom Opfer abzuhalten, Isaak hat Angst und bittet um gute Bindung. Die Tötung wird zuerst durch Satan verhindert, und erst nachher durch die Bat Qol. Satan bringt Sara die Falschmeldung der Tötung und sie stirbt (vgl. aaO. 56f).

38) LE DEAUT, Nuit, 178.

c) Extratargumische Traditionen. Wichtiger als die späten Midraschim sind aber für das Aqedamotiv die extra-targumischen Texte des palästinischen und hellenistischen Judentums zwischen dem 2.Jh.v.Ch. und dem 1.Jh.n.Ch. In ihnen fällt (ähnlich wie in der Targumtradition) auf, wie meist die Rolle Isaaks betont wird. Zu nennen sind (nach VERMES, LE DEAUT):

(1) das Jubiläenbuch 17+18 (das nach LE DEAUT Ende des 2.Jh.v.Ch. entstanden sein dürfte und dessen äthiopische und lateinische Version auf die griechische Uebersetzung eines hebräischen Originals zurückgeht). Der Akzent liegt hier allerdings auf der durch Mastema verursachten 10.Prüfung Abrahams:

Jub 17,16: Da kam der Fürst Mastema und sprach zu Gott: Abraham liebt fürwahr seinen Sohn Isaak und hat an ihm vor allem sein Gefallen. Sag ihm, er solle ihn als Brandopfer auf dem Altar darbringen...
(Mastema ist auch der, welcher die Erstgeborenen beim Exodus tötet: Jub 49,2 und der durch die Aqeda beschämt wird: Jub 17,15f).

Durch die Datierung (Jub 17,15) wird Isaak als erstes Passaopfer und Abraham als Begründer des Passafestes gekennzeichnet. Sowohl im Opfer Isaaks als auch im Passa am 14./15. Nisan löste das Blut eines Ersatzopfers Isaak, bzw. die israelitischen Erstgeborenen, und zwar am selben Ort (Moria-Tempelplatz) los. Die Aqeda scheint aber nicht nur das erste Passaopfer, sondern auch Typus des grossen eschatologischen Passa und aller Befreiungen zu sein. Jub 17 spricht allerdings nicht explizit von einer beschützenden Wirkmächtigkeit des Verdienstes der Aqeda wie die Targumtradition.³⁹

(2) Josephus (Ant.Jud.I, 13,1-4 parr 222-236) legt, im Einklang mit der Targumtradition, den Akzent auf das Verdienst Isaaks durch seine Todesbereitschaft (er war 25 Jahre alt). Josephus betont vor allem die

39) LE DEAUT, aaO. 179+A123.180-184; ders., *Présentation*, 568ff; MOORE, *Judaism I*, 193-199.

religiöse Disposition der beiden Helden (Gehorsam gegen Gott bei Abraham, spontane freudige Bereitschaft Isaaks), sowie den wahren kultischen Opfercharakter in einer liturgischen Atmosphäre (minutiöse Einhaltung der Riten, schöne Ordnung auf dem Altar). Als haggadische Einzelzüge kommen die Verheimlichung des göttlichen Gebotes gegen Sara, die Information Isaaks durch Abraham, die Situierung des Geschehens auf dem Tempelplatz und das Versprechen des göttlichen Schutzes für die Isaaknachkommen hinzu, dagegen fehlt eine Anspielung auf den sühnenden Wert dieses Opfers.⁴⁰

(3) Von besonderer Bedeutung sind die in alter lateinischer Version überlieferten "biblischen Altertümer" des Pseudo-Philo (LAB 18,6; 32,1-4; 40,2), die alte jüdische Traditionen enthalten und sicher vor Ende des 1.Jh. redigiert wurden.⁴¹ Die Aqeda spielt bei Ps-Philo eine grosse Rolle, erscheint aber interessanterweise nicht im Abschnitt über Abraham, sondern in andern grossen Redezusammenhängen: 18,5 in der Balaamrede; 23,8 in der Josuarede; 40,3 in der Jephtaerzählung und vor allem 32,2-4 im Deboralied:

32,2-4: (1: und alle Engel wurden seinetwegen eifersüchtig, und neidisch waren ihm der Heerscharen Führer)...

Und als sie gegen ihn so eiferten, sprach Gott zu ihm: nun schlachte deine Leibesfrucht für mich und bringe mir als Opfer das, was dir von mir gegeben ward! Und Abraham ging sogleich ohne sich zu weigern. Und als er hinzog, sagte er zu seinem Sohn: Jetzt bring ich dich, mein Sohn, zum Opfer dar; ich gebe dich in die Hände dessen, der dich mir gab, zurück.

Da sprach der Sohn zum Vater: Hör doch, mein Vater! Man nimmt ein Lämmchen aus den Herden als Gabe für den Herrn zum süssen Wohlgeruch und für des Menschen Sünden sind zur Tötung Tiere nur bestimmt; der Mensch dagegen ist bestimmt, die Welt sich anzueignen. Wie sagst du da zu mir:

40) LE DEAUT, Nuit, 184-188; vgl. auch VERMES, Redemption, 197-201.

41) aaO. 188f. weist auf die Affinität dieser Schrift mit den Chronikbüchern und der apokryphen jüdischen Literatur hin, und vermutet, dass sie aus alten Targumtraditionen schöpft; vgl. VERMES, Redemption, 6.

Komm mach ein sicheres Leben dir zu eigen und eine Zeit ganz unermesslich? Wie nun, wenn ich nicht in der Welt zum Zwecke geboren bin, um dem, der mich gemacht, zum Schlachtopfer gebracht zu werden? Es soll mein Segen doch den aller Menschen übertreffen, .. da sollen die Geschlechter an mir lernen, .. dass sich der Herr herbeilässt, als Opfer seiner würdig, eine Menschenseele anzunehmen?..

Der wichtigste (aber ziemlich dunkle) Kommentar enthält folgende Elemente:

— Ursache der Versuchung Abrahams ist der Neid der Engel (Ps-Philo nimmt hier nach VERMES das haggadische Motiv der Engelkritik an der Erschaffung des Menschen auf, das Ps 8,5-8 als Replik auf Gen 1,26 deutete. Durch die Verdienste der Aqeda war jedoch den Menschen diese infragegestellte Würde als Erbe der Schöpfung gegeben worden ⁴²);

— Das Opfer ist "retour à Dieu de ce qu'il a donné" (weshalb auch Aqeda und wunderbare Geburt Isaaks zusammen gesehen werden, LAB 32,2 vgl. 23,8);

— Isaak willigt in seine Opferung ein (vgl. 40,3) und proklamiert "la légitimité et la grandeur du sacrifice de celui à qui Dieu peut même réclamer la vie en échange d'une vie éternelle" (LE DEAUT). Nach LE DEAUT liegt auch ein suggestiver Vergleich zwischen Aqeda und sühnenden Opfern vor (oblationes.. in odorem suavitatis et pro iniquitatibus hominum, 32,3);

— Isaak ist Typos des durch innere Disposition und rituelle Treue vollkommenen Opfers (32,4) und ist sich dessen bewusst.

— Möglicherweise wurde das Opfer als vollzogen betrachtet (cum obtulisset). ⁴³

In den andern Texten werden dieselben Elemente deutlich. Besonders interessant ist der Kommentar Balaams 18,5:

42) VERMES, aaO. 201 (mit Hinweis auf Tanch.Wayyera §18, T Sotah VI.6).199ff; vgl. LE DEAUT, aaO. 190.

43) LE DEAUT, aaO. 190f.

18,5: ..Er brachte ihn auch herbei, ihn auf dem Altare zurechtzu-
machen; doch gab ich ihn seinem Vater zurück. Weil er
nicht widersprochen hatte, so ward seine Opfergabe in meinem
Angesicht wohlgefällig, und ich erwählte jene um seines
Blutes willen. (Et quia non contradixit, facta est obligatio
eius in conspectu meo acceptabilis, et pro sanguine eius
elegi istos) Dann erklärte ich den Engeln genau das Werk.

Die Erwählung Israels geschieht "pro sanguine eius", was die Vor-
stellung des vollzogenen Opfers zeigt. (Vielleicht liegt darin ein
Anklang an die Sühnekraft des Todes nach Yoma: "keine Sühne ohne
Blut"?)⁴⁴

(vgl. auch 40,2: Da sprach seine Tochter Seila zu ihm: wer könnte
sich zu Tode betrüben, wenn er das Volk in Freiheit sieht?
Oder weisst du nicht mehr, was in unserer Väter Tagen ge-
schah, als der Vater seinen Sohn als Brandopfer hinlegte,
und als dieser ihm nicht widersprach sondern frohlockend
einwilligte? Der geopfert ward, war bereit und der Opfernde
voller Freude.)

Deutlich wird somit schon in dieser frühen Tradition, wie das Inter-
esse darin lag, die Aqeda als durch Isaaks Zustimmung und die An-
gleichung an die Tempelopfer erwiesenes wirkliches Opfer zu deuten,
das für seine Nachkommen von höchster Bedeutung war. Für diesen
Opfercharakter war einerseits die Selbsthingabe entscheidend, aber
auch (und dies bildete die theologische Hauptschwierigkeit!) der
Vollzug in der Tötung. Die Rabbinen lösten diese Schwierigkeit später
mit der These, dass der Wille als Vollzug gerechnet wurde, was sich
aber am talmudischen Axiom (Yoma 5a) stiess. Ps-Philo ist daher
ein frühes Zeugnis für dieses theologische Apriori, demzufolge nicht
nur die freiwillige Opferbereitschaft, sondern auch das Blutvergiessen

44) Vorsichtig LE DEAUT, aaO. 193f: VERMES, aaO. 205f. 205 A5 (Yoma
5a: אֵלֶּא כֹּדֶם אֵין כִּפֻּרָה , Nachklang in Hebr 9,22:

χωρὶς αἵμα τεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.

nötig war (vgl. dasselbe Motiv in den Midraschim: "1/4 des Blutes Isaaks" oder die "Asche Isaaks").⁴⁵

(4) Im hellenistischen Judentum ist das 4.Makkabäerbuch zu nennen (vor 70 n.Ch.), wo die Märtyrer für ihren Tod (6,28f; 17,21f) auf das Vorbild Isaaks verwiesen werden (16,20; 13,12).

13,12: ..wer war der Vater, durch dessen Hand sich Isaak um der Frömmigkeit willen schlachten lassen wollte? (τίνος πατρὸς χειρὶ θύσασθῆναι διὰ τὴν εὐδέβειαν ὑπέμεινεν ὁ Ἰσαάκ.

16,20: Seinetwegen wollte unser Vater Abraham seinen Sohn, den Völkervater, in aller Eile schlachten, und Isaak erschrak nicht, als er die schwertbewaffnete Vaterhand auf sich niederzucken sah.

Die Festigkeit der Mutter der makkabäischen Brüder wird mit jener Abrahams (14,20), Eleazars Festigkeit mit jener Isaaks (7,14) verglichen. Wie in der Targumtradition wird die Rolle Isaaks sowie die Grösse des Gehorsams Gott gegenüber betont. Philo (De Abr 167.172. 179.198, De Migr Abr 166.140-142, Quod Deus sit imm.4.6-7) betont in einer eigentlichen "théologie du sacrifice" die ausserordentlichen Qualitäten Isaaks und Abrahams und deren vollkommene Uebereinstimmung im Opferwillen. Die Aqeda ist ein wirkliches, liturgisches Opfer (Abraham ist Opferpriester, der die Gesetze einhält!) "considéré comme accompli par le seul fait qu'Abraham accepte de s'y soumettre" (LE DEAUT, vgl. VERMES).⁴⁶

45) VERMES, aaO. 205f. Bereits in Ps-Philo geht es um den Nachweis, dass die Aqeda "a true and genuine sacrifice...the sacrifice par excellence" sei.

46) aaO. 202 (erblickt in 4Makk die Verbindung von Jes 53 und Gen 22), LE DEAUT, aaO. 196-198.

4.2.3 Zusammenfassung

Ueberraschend in all diesen frühen jüdischen Quellen zur Aqeda ist die Emphase auf Isaak: der Wert Isaaks wird betont (bes. Josephus, Philo), ebenso seine bewusste Einwilligung (er ist daher ein Erwachsener vgl. Ps-Philo, Josephus). Neben dem Verdienst Abrahams wird auch das Verdienst Isaaks für seine Nachkommen unterstrichen (Ps-Philo, 4Makk, Josephus), von besonderer Bedeutung ist schliesslich der Opfercharakter der Aqeda (Philo, Ps-Philo, Josephus).⁴⁷ Die emotionale Seite des Geschehens wird entfaltet, ebenso aber auch alle Elemente einer wirklichen, rituellen Opferhandlung unterstrichen und damit eine liturgische Atmosphäre geschaffen.

4.3 Die Bedeutung der Aqedatradition im Judentum

Die auffällige Verlagerung der Akzente von der alttestamentlichen Betonung Abrahams als Träger der Verheissung und als Glaubender zur Betonung der Bedeutung Isaaks und des Väterverdienstes in den targumischen und pseudepigraphischen Texten der Zeitenwende signalisiert auch eine theologische Akzentverschiebung. Vor allem in folgende Richtungen scheint theologisch reflektiert worden zu sein:

- a) war die Aqeda ein wahres Opfer?
- b) wie verhält es sich als solches zu den Opfern des Jerusalemer Tempels?
- c) wie verhält es sich zu den grossen Festen der jüdischen Liturgie?
- d) welches waren die Folgen aus dem Verdienst dieser Aqeda für die Nachkommen Isaaks?

zu a) Die Betonung des wahren Opfercharakters hatte zur Aussage der freiwilligen Selbsthingabe Isaaks, sowie der Hervorhebung seiner Vorzüge geführt, sie stiess sich aber am Hauptproblem, dass Isaak

47) VERMES, aaO. 193; LE DEAUT, aaO. 198f.

nicht getötet wurde. Dieses Problem konnte auf zwei Arten gelöst werden:

- (1) Der Wille wurde als Vollzug gewertet (so rabbinische Texte),
 - (2) Die Tötung geschah tatsächlich und Isaak wurde von Gott aus den Toten erweckt und seinem Vater zurückgegeben (so gegen den Wortlaut von Gen 22 spät Pirke R. Eliezer 31). Wurde im ersten Fall davon gesprochen, dass Gott die Aqeda ansah, als wäre "die Asche Isaaks" auf dem Altar gelegen, zwang das theologische Apriori (Yoma 5a) im zweiten Fall zur Aussage, dass mindestens $\frac{1}{4}$ des Blutes Isaaks vergossen wurde (Tanch. Wayyera §23, vgl. Ps-Philo, LAB 18,6).⁴⁸
- Freiwilliger Konsens und Blutvergiessen weisen erst die Aqeda als wirkliches und vollkommenes, ja als Typus des gottwohlgefälligen Opfers aus.

zu b) War die Aqeda aber ein wirkliches, einmaliges Opfer, stellte sich die Frage nach ihrem Verhältnis zu den täglichen Opfern des Jerusalemer-Tempels, was die crux der jüdischen Theologen war. Mit der nachexilischen Identifikation von Moria (in Gen 22: "Land Moria"!) und Tempelplatz als Kultort (vgl. 2Chr 3,1; Jub 18,13; Josephus) war eine Beziehung hergestellt.⁴⁹ Das Problem des Verhältnisses der vielen Opfer, besonders der täglichen Tamidopfer, zum einmaligen Aqedaopfer wurde so gelöst, dass alle Opfer "Memorial" der Selbsthingabe Isaaks waren und Gott an das Verdienst der Aqeda erinnern sollten (so zB. Lev R 2,11 zu 1,5,11; TgJ Lev 22,27): "The atoning efficacy of the Tamid offering, of all the sacrifices in which a lamb

48) VERMES, aaO. 204-206 A1-5 (zu den Stellen).216f; vgl. auch FUEGLISTER, Heilsbedeutung, 210-213.211 A46; Kritik an FUEGLISTER bei LEHMANN, Auferweckt, 270+A703/704; vorsichtig LE DEAUT, Nuit, 111+A117.194.200 (zu Pirke R. Eliezer: 206 A196).

49) Vgl. FUEGLISTER, aaO. 212 A58; LE DEAUT, Nuit, 110; VERMES, Redemption, 209+A1/3: "according to Jewish theology, Mount Zion is the cosmic rock uniting heaven and earth, and all the great sacrifices of the past were offered here" (209).

was immolated, and perhaps, basically, of all expiatory sacrifice irrespective of the nature of the victim, depended upon the virtue of the Akedah, the self-offering of that Lamb whom God had recognized as the perfect victim of the perfect burnt offering" (VERMES).⁵⁰

zu b) Die Verbindung mit dem Passafest ergab sich nach LE DEAUT (nachdem die Identifikation Moria-Tempelplatz vollzogen war) aus der alleinigen Schlachtung der Passalämmer auf dem Tempelplatz statt in der Familie nach der deuteronomistischen Reform. Damit waren Passa und Aqeda einander angenähert (vgl. auch die Datierung in Jub!). Die Passanacht mit der Verschonung der jüdischen Erstgeborenen erinnerte so auch an die Befreiung des Erstgeborenen der Verheissung (Isaak) vom Tode (LE DEAUT); "The saving virtue of the merits of the Passover lamb proceeded from the merits of that first lamb, the son of Abraham, who offered himself upon the Altar" (VERMES).⁵¹ Die Parallelen zwischen Aqeda und Passa sind in der Tat auffällig: es geht um die Rettung des (bzw. der) Erstgeborenen; sie geschieht durch den Schutz des Blutes (Ersatz im Lamm/Widder); der menschliche Erstgeborene wird durch einen Tierersatz ausgelöst (oder durch die ägyptische Erstgeburt). Allerdings ist beim Passa nicht der Opfergedanke oder das Sühnemotiv, sondern der Befreiungsgedanke gegenüber der Aqeda vorherrschend (wenn auch im Passafest der Sühnegedanke durch ein Opfer betont wurde, vgl. Ez 45,21f; Num 28, 16ff in gleicher opfertechnischer Terminologie wie Gen 22,8).⁵² Die Aqeda Isaaks wird so Prototyp aller Befreiungen: "en lui toute la

50) VERMES, aaO. 211.208-211.

51) aaO. 215; vgl. LE DEAUT, Nuit, 110.200-208.112ff (mit Hinweis auf 1Chr 21(2Sam 24), wo am selben Ort (Moria = Tenne des Ornan) ein Ersatzopfer gegeben wird (wie Gen 22) und dies mit ähnlichen kultischen Wendungen formuliert wird (Gen 22,14/1Chr.21,15/Gen 22,12/1Chr 21,15).

52) Vgl. LE DEAUT, Nuit, 112f.138.136f+137 A9; LEHMANN, Auferweckt, 269f; FUEGLISTER, Heilsbedeutung, 63-71; (Kritik bei DE VAUX, RB 73, 1966,451f).

race d'Abraham se trouve sauvée puisque sa mort annihilait la promesse: c'est une image de la menace qui pesait sur tout Israel au moment de la Pâque: Dieu le sauve parce que c'est son fils premier-né" (LE DEAUT). Beide aber — Aqeda und Passa — waren auf die messianische Erlösung hin bezogen (mit der Aqeda wurde auch der Bundesgedanke verbunden und Isaak als Typus der Osterlämmer interpretiert).⁵³ Die vermutlich sekundäre Verbindung von Aqeda und Neujahrsliturgie (vgl. 4.1.) zeigt die stärkere Betonung der sühnenden Wirkung (wenn auch der Iom Kippur für das Memorial der Aqeda dafür noch besser gepasst hätte) und vor allem (wie in Gen 22) der entscheidenden Rolle Abrahams. Einzig das Schofarblasen (als Symbol des Widders bei der Aqeda) zeigt einen eher äusserlichen Bezug zwischen Schöpfung, allgemeiner Palingenesia der Endzeit und Aqeda, den theologischen Motiven von Rosh Hashana.⁵⁴

zu d) Als Wirkungen aus den Verdiensten der Aqeda wurden Befreiung aus nationalen Notlagen, aber auch Sündenvergebung für die Nachkommen Isaaks erbeten und erhofft (Ps-Philo,TP). Das Thema der Väterverdienste wird darin in besonderer Weise mit der Aqeda verknüpft (VERMES, LE DEAUT, Mc NAMARA).⁵⁵ Schliesslich wurde die endzeitliche Totenaufweckung kraft des Verdienstes der Aqeda erwartet. Isaak wurde zum Prototyp des auferstandenen Menschen und seine Selbsthingabe Ursache der Auferweckung der Menschheit: "the Binding of Isaac was thought to have played a unique role in the whole economy of the salvation of Israel, and to have a permanent redemptive effect on behalf of its people. The merits of his sacrifice

53) LE DEAUT, Nuit, 150.174.175 A115; VERMES, Redemption, 216.

54) VERMES, aaO. 214f.212; vgl. Mc NAMARA, The New Testament, 165 + A38 (auch ELBOGEN, Bemerkungen zur jüdischen Liturgie, Fsch KOHLER, 1913,75); LE DEAUT, Nuit, 201.

55) VERMES, aaO. 206f; LE DEAUT, Nuit, 199.198; vgl. Mc NAMARA, aaO. 166f.

were experienced by the Chosen People in the past, invoked in the present, and hoped for at the end of the time." ⁵⁶

4.4 Die Verbindung von Aqeda und Jesaja 53

In den ältesten jüdischen Texten zur Aqeda ist die theologische Ausfaltung — vor allem der Wirkungen — der Aqeda noch keineswegs ausgebildet (LE DEAUT spricht von einer "amorce positive pour un sens redempteur"). Sowohl LE DEAUT als auch VERMES sehen die Entwicklung zu einer Sühneidee in der Aqeda durch die Verbindung derselben mit Jes 53 gegeben wiewohl ein Einfluss von Jes 53 auf die Aqedatexte nicht leicht nachweisbar ist ("cette influence d'Is 53 n'est pas facile à démontrer par les textes, mais elle paraît inévitable du fait que bien des traits du Serviteur évoquaient l'image que la tradition avait brossé du fils d'Abraham"). ⁵⁷ Nach VERMES war diese vorchristliche Verbindung bedingt durch die Reflexion der Bedeutung des Martyriums in der makkabäischen Verfolgung: "If the blood of martyrs is viewed by God as an expiatory sacrifice, a fortiori the self-offering of Isaac atoned for the sins of his descendants" (vgl. 4.2.). ⁵⁸ Mit dem Gottesknecht von Jes 53 hatte die targumische und haggadische Aqedatradition die Leitidee gemeinsam: auf der alttestamentlichen Ebene den Vergleich mit dem Schlachtschaf (Jes 53,7/Gen 22, 7), auf targumischer und haggadischer Ebene die Selbsthingabe eines Gerechten für Sünder, sowie die sühnende Wirkung des Opfers für die Nachkommen. ⁵⁹ Theologisch scheint die Verbindung der Aqeda

56) VERMES, aaO. 208.vgl. 206ff.

57) LE DEAUT, aaO. 199f.199 A175; vgl. Mc NAMARA, aaO. 167; VERMES, aaO. 217.203 (kritisch GRELOT, Biblica 42,1961,459).

58) VERMES, aaO. 203f, fragend ROUILLER, Le sacrifice, 31.

59) So VERMES, aaO. 202f (anders aber FOHRER, EvTh 30,1970, vgl.III. Kapitel, 5.1.2.); LE DEAUT, Nuit, 199f.200 A177; nach SCHOEPS, Paulus, 129.152f sind drei jüdische Vorstellungen miteinander verbunden worden: a) die Bedeutung von Leiden und stellvertretenden Sühnopfern; b) der Gottesknecht von Jes 53 (und damit zusammenhängend die Idee eines sterbenden Messias); c) die Aqeda.

mit Jes 53 vor allem die Lehre vom Sühneleiden in Gen 22 eingebracht zu haben, damit aber auch eine Auslegung der (in Jes 53 universalen) Sühnewirkung auf die Nachkommen Isaaks, dh. Israels (auch die makkabäischen Märtyrerberichte, welche die Aqeda als Vorbild für die Märtyrer interpretieren, sehen die Sühnewirkung auf Israel begrenzt!). Exegetisch wird nicht klar, ob diese Verbindung durch das Moment der Freiwilligkeit (für Aqeda nur targumisch und haggadisch), oder des Opferlammes geschehen ist. Nach LE DEAUT weisen auch verschiedene Anzeichen daraufhin, dass zur Zeit des NT der Abrahamssohn als messianische Gestalt interpretiert wurde und zwar aufgrund seiner Designation als Lamm zum Brandopfer (in Joh 1,29 vermutet er daher einen möglichen Anklang an den expiatorischen oder doch meritorischen Sinn der Aqeda, wenn auch Jes 53 vordergründig eher in Frage komme).⁶⁰ Kann somit der Ursprung der targumischen Haggada über die Aqeda in der Verbindung von Gen 22 mit Jes 53 gesehen werden, ist nach VERMES auch der terminus post quem für jene wahrscheinlich die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes, dh. die makkabäische Märtyrertheologie reflektierte mit Hilfe von Gen 22 und Jes den Sinn des Martyriums. Die schon auf der Ebene der Schrift andeutungsweise implizierte Assoziation Gottesknecht/Isaak wurde durch die Targumtradition verdeutlicht und das Leiden des Gottesknechtes nach Jes 53 auf die Aqeda angewandt "so that Genesis xxii becomes the story of a just man who offered himself for the sake of sinners". Das theologische Problem, das mit dieser Verbindung gelöst wurde, war nach VERMES das Problem des Martyriums.⁶¹

60) LE DEAUT, Nuit, 158+A69.160+A72.

61) VERMES, aaO. 202f; vgl. GRELOT, Biblica, 42,1961,459: "L'influence d'Is 53 sur l'interprétation sacrificielle de la mort d'Isaac ne me paraît pas absolument démontrée...", die Lammtypologie sei eher "assimilation d'Isaac à l'agneau pascal", nicht Referenz zu Jes 53,7 (im TP); vgl. auch ROUILLER, aaO. 31.31 A5.

5. DER TOD JESU ALS ERFÜLLUNG DER AQEDA?

5.1 Die Dahingabe Jesu als Erfüllung des Eides an Abraham (These DAHL)

In den jüdischen Texten über die Aqeda kann (ausser von den Ansätzen in 4Makk) noch nicht von einem Sühnetod des Abrahamsohnes die Rede sein: "dans les textes juifs anciens, on ne trouve pas une signification rédemptrice de l'Aqéda au sens chrétien: il reste cependant qu'on se repose sur le mérite acquis par l'acceptation volontaire d'Isaac pour espérer de la bienveillance divine le salut de la nation, voire pour obtenir le pardon des péchés de sa descendance"

(LE DEAUT).⁶² Auf die Spärlichkeit der frühen neutestamentlichen Verwendungen des Aqedamotivs wurde schon hingewiesen (vgl. 3.). Einzig Röm 8,32a zeigt das Motiv eindeutig, legt aber wie Gen 22 den Akzent auf die Dahingabe des Sohnes durch den Vater, dh. Gott (nicht auf den Sohn selbst). In welchem Sinn kann die Aqeda Vorbild der Dahingabe Jesu in seinem Sterben sein?

a) Als erste naheliegende Interpretation ergäbe sich die Typologie Isaak-Jesus (wie sie zB. Hebr 11,19 und in patristischen Texten deutlich wird, so LE DEAUT, WOOD, LERCH ua. kritisch FOHRER, DAHL).⁶³ Falls das Aqedamotiv im NT typologisch zu verstehen wäre, liegt die Schwierigkeit nicht sosehr in der Parallele Isaak-Jesus, sondern im Vergleich Abraham-Gott. Schon Cyrill von Alexandrien hatte diese Schwierigkeit bemerkt. "Abraham ist nicht Typus Gottes, hingegen ist Isaaks Opferung in ihrer Gesamtheit Verkündigung der Liebe Gottes."⁶⁴

62) LE DEAUT, Nuit, 199.

63) aaO. 203; vgl. WOOD, Isaac Typology, 583ff; LERCH, Isaaks Opferung christlich gedeutet, 38A1 sieht fünf typologische Deutungen in der nachneutestamentlich-christlichen Literatur: a) der leidende Isaak ist Typus des leidenden Christus; b) der losgelöste Isaak ist Typus des losgelösten und befreiten Israel; c) der Widder ist Typus des geopferten Christus; d) Isaak ist Typus des Märtyrers, der durch das Martyrium Sündenvergebung erlangt; e) der willentlich und aktiv zum Opfer schreitende Isaak ist Typus des sich selbst opfernden Christus (Holztragen parallel zum Kreuztragen!); vgl. DAHL, aaO. 18; FOHRER, aaO. 293.

64) LERCH, aaO. 134.

b) Hier setzt der interessante Deutungsversuch von DAHL ein, der von Röm 8,32 ausgeht. Eine typologische Beziehung zwischen Isaaks Bindung und Jesu Tod kann zwar hergestellt werden, doch in Röm 8,32a wird das Verhalten Abrahams, nicht das Leiden Isaaks betont. Nach DAHL geht die als traditionell beurteilte Aussage von Röm 8,32a auf eine midraschartige Interpretation zurück, deren exegetisches Pattern eine Entsprechung aussagte: "as Abraham did not spare his son, so God did not spare His own Son". Die entscheidende Frage aber ist, welcher Art diese Entsprechung sein kann.⁶⁵

c) Unwahrscheinlich ist, dass Abrahams Gehorsamstat je als typologische Präfiguration für Gottes Liebestat galt, weshalb DAHL eine andere Entsprechung vermutet, nämlich jene von "act and reward", wie sie von Gen 22,16-17 nahegelegt wird. Diese Entsprechung von Tat und Lohn (im Segen für alle Nachkommen) findet sich als homiletischer Topos bei Irenäus. DAHL vermutet, dass er dabei aus alter (von Röm 8,32 unabhängiger), judenchristlicher Tradition schöpfte. Dieser andersartigen Entsprechung als "Atonement-adequate reward for the Aqeda" liegt die jüdische und frühchristliche Regel von "Mass für Mass" bzw. von der "exact correspondence of quality" zugrunde, die frühe jüdische Anhänger des gekreuzigten Jesus zur Deutung seines Todes verwendet hätten.⁶⁶ Für diese judenchristliche Deutung spräche nach DAHL einerseits das jüdische Verständnis der Aqeda als "In-Erinnerung-Rufen" der Verdienste der Aqeda vor Gott (oft in Aussagen mit der Idee der adequate reward). Der Entsprechungspunkt liegt darin auf dem Hören Gottes (auf die Gebete Israels) und dem Hören Abrahams (auf Gottes Wort). Ist auch keiner der jüdischen Belege älter als die paulinische Tradition, so wird doch (nach DAHL) eine Tendenz deutlich, "well established in the tannaitic period", die das Prinzip des "Mass für Mass" auf die Aqeda anwandte, aber erst im Christen-

65) DAHL, The Atonement, 18.

66) aaO. 19+A25.20+A26; vgl. VERMES, aaO. 206f.

tum zur letzten Konsequenz "der Sohn Gottes für Abrahams Sohn" schritt.⁶⁷ Andererseits spricht für diese Hypothese nach DAHL auch Gal 3,13-14 ("a fragment of pre-Pauline tradition", vermutlich juden-christlicher Herkunft), wo in V 14a eine Paraphrase von Gen 22,18 ("in deiner Nachkommenschaft sollen alle Nationen der Erde gesegnet sein") anklingt.

d) DAHL sieht die Interpretation von Gal 3,13 (vgl. Dtn 21,23) in der Assoziation mit Gen 22,13 ("a man hanging upon a tree" kombiniert mit "a ram caught in a thicket"), womit eine typologische Entsprechung von Opfertier und gekreuzigtem Christus angedeutet wäre.⁶⁸ Zudem liessen sich auch die exegetischen Schwierigkeiten von Röm 3, 24-26 leichter lösen, wenn die Annahme zuträfe, dass hier von Paulus eine judenchristliche Tradition mit einem Bezug zur Aqeda aufgegriffen worden wäre. DAHL schlägt vor, *προτινέσθαι* als "whom God appointed (designed, purposed).." in Anlehnung an Gen 22,8.14 (yir'eh) zu deuten (trotz der fehlenden Belege für einen solchen Gebrauch in LXX), *ἱλαστήριον* als Anklang an 4Makk 17,22 (wo der Märtyrertod in Analogie zur Aqeda gesehen wird), und die Erwähnung des Blutes in Parallele zu frühen, auf die Aqeda bezogenen Traditionen (vgl. Ps-Philo, LAB 18,5) zu setzen. *πάρεσις* als "legal non-prosecution dropping of a case" zeigte dann das negative Gegenstück zum "providing for expiation" und stünde parallel zu Röm 8,31ff, wo in Anlehnung an Gen 22 die Hingabe des eigenen Sohnes durch Gott das Aufhören der Strafverfolgung zur Folge hat. Es ergäbe sich gewissermassen eine Analogie zu den Gebeten der Aqeda, wo Gott

67) DAHL, aaO. 21+A32/33.22f.

68) aaO. 23f: "The expression 'the blessing of Abraham' is taken from Gn 28:4, and 'in Christ Jesus' has been substituted for 'in your offspring'." , paulinisch wäre erst die Identifikation von Abrahams-segen und Geistgabe (als Angeld auch für die Heiden) V 14b, und die Interpretation der Befreiung vom Fluch des Gesetzes durch den Gedanken der Befreiung vom Gesetz überhaupt.

gebeten wird, als Advokat der Kinder Isaaks den Anklagen gegen sie nicht Gehör zu schenken und gerade darin seine Gerechtigkeit zu manifestieren.⁶⁹ So wird nach DAHL in den Röm 8,32; Gal 3,13f und Röm 3,25f enthaltenen alten Traditionen eine vage Reminiszenz der Aqeda deutlich, die "the Atonement as the fulfilment of what God promised by a solemn oath to Abraham after the sacrifice of Isaac"⁷⁰ verstand. Das Interesse des Paulus an der Abrahamgeschichte lag aber nicht bei dieser traditionellen judenchristlichen Sicht der Belohnung, ja, sie lief seinem Gesichtspunkt eher zuwider, weshalb er sie in einen neuen Kontext stellte, in dem nicht das Verdienst der Väter, sondern die ihnen gegebene Verheissung entscheidend war. Das traditionelle Motiv der Aqeda ist somit Zeuge einer judenchristlichen Interpretation des Todes Jesu, die nicht nur die Erlösung Israels nach den Schriften als Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu (und die Erlösung der Heiden als eschatologische Hoffnung) verstand, sondern eine spezifische "doctrine of atonement" entwickelte, in der Jesu Tod als Erfüllung des Eides Gottes an Abraham interpretiert wurde: "as Abraham had not withheld his son, so God did not spare His own Son, but gave him up for Isaac's descendants."⁷¹ Diese judenchristliche Interpretation des Todes Jesu im Lichte von Gen 22 setzte das Verständnis von Jesus als Sohn Gottes (nicht nur als Messias) voraus: "... the interpretation must be early, because it would seem to have been germinal to the phrase 'God gave His Son' and possibly to the designations of Jesus as 'the only Son' and 'the lamb of God'."⁷² Zwar scheint eine Vertrautheit sowohl mit dem biblischen Text als auch mit haggadischen Traditionen vorausgesetzt zu sein, doch die ganze Emphase dieser judenchristlichen Anklänge

69) DAHL, aaO. 24-26 (vgl. die Idee der Beschämung des Widersachers und Anklägers in Jub 18,12; LAB 32,1.4).

70) aaO. 26.

71) aaO. 27.

72) aaO. 28 mit Hinweis auf Röm 8,32; Joh 3,16; Mk 1,11 (A64/65).

liegt auf Abrahams Tun und Gottes Verheissung (wie in Gen 22). Die haggadische Tradition mit der Betonung Isaaks wurde also nicht übernommen, weshalb DAHL die frühe christliche Interpretation von Gen 22 als unabhängige Parallele zu den jüdischen Aqedatraditionen beurteilt. Das Neue gegenüber der jüdischen Schriftinterpretation der Midraschim und Targumim ist nicht in einer neuen Hermeneutik zu sehen, sondern in der grundlegend neuartigen Erfahrung und Situation (gegenüber der Not Israels unter Antiochus Epiphanes), die durch die Ueberwindung des Skandals vom Kreuz in der Deutung des Geschehens als "act of God's love and a manifestation of His righteousness" ⁷³ gegeben war und zwar im Sinne einer göttlichen Antwort auf Abrahams Gehorsamstat und Erfüllung des Schwures Gottes nach der Aqeda. DAHL ist sich der textlichen Schwierigkeit dieser Konjektur bewusst und weist nachdrücklich auf ihren hypothetischen Charakter hin. ⁷⁴

5.2 Eine unreflektierte Aufnahme von Genesis 22 (Kritik PAULSEN)

Gegen DAHLS Hypothese der Entsprechung im "Mass für Mass" ('correspondance of quality') in der Anwendung der Aqeda in Röm 8,32a weist PAULSEN auf die bereits formulierten Schwierigkeiten einer Isaaktypologie (wie DAHL), aber auch auf die Problematik der These von DAHL: "... die Annahme, es handle sich bei dem Tod Jesu um eine angemessene Belohnung für die Tat Abrahams, ist gekünstelt und nicht mehr als eine Annahme. Die stützenden Argumente, die DAHL anführt, überzeugen nicht; so ist es kaum möglich, Gal 3,13f und Röm 3,25 in eine Beziehung zur Aqeda zu setzen". ⁷⁵ Gegen die drei Voraussetzungen DAHLS (1. dass dieses Aqedaverständnis als Lohn der zeitgenössischen Haggada entsprach, 2. dass auch andere paulinische

73) DAHL, aaO. 29.

74) aaO. 29.20: "caution forbids us to postulate that Paul's statement may not be explained otherwise".

75) PAULSEN, Ueberlieferung und Auslegung im Röm 8,167+A198.

Texte dieses Verständnis stützen könnten und 3. dass es in Einklang zu bringen sei mit unserer Kenntnis des vorpaulinischen Judentums) wendet PAULSEN ein, dass gerade die für DAHL so wichtige 2. Voraussetzung, die dieser mit Gal 3,13ff und Röm 3,25f nachzuweisen versuchte, nicht stichhaltig und in die Texte eingetragen sei.

PAULSEN sieht in der vorpaulinischen Verwendung der Aqeda in Röm 8,32a eine nicht reflektierte Aufnahme von Gen 22, deren Zielrichtung nicht mehr zu erkennen sei. (Diese Aporie lasse sich allerdings dann lösen, wenn in den Versen 31-34 ein vorpaulinischer Hymnus vorliege, der V 32a mitenthielt. Der ganze Hymnus wäre dann von Paulus übernommen worden, ohne dass das Motiv von V 32a eigens reflektiert worden wäre. Immerhin lässt sich bei Paulus aber auch sonst eine gewisse Vertrautheit mit Abrahamsüberlieferungen feststellen).⁷⁶

C) DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER AQEDATRADITIONEN FÜR DIE INTERPRETATION DES TODES JESU

6. DER TOD JESU IM LICHT DER ALTTESTAMENTLICH-JÜDISCHEN AQEDATHEOLOGIE

Angesichts der weiten Verbreitung der Aqedatheologie im Judentum zur Zeit Jesu ist es einigermaßen erstaunlich, dass nur wenige und zudem eher kryptische Anklänge an das Motiv der Opferung (bzw. "Bindung") Isaaks bei den Deutungen des Todes Jesu aufzuweisen sind. Eher hätte man doch erwarten dürfen, dass diese Vorstellung wie keine andere dazu geeignet gewesen wäre, das Geschehen des Karfreitags in einen Zusammenhang zu stellen, der ihm Sinn und Deutung

76) PAULSEN, aaO. 166-168, vgl. 177ff. bes. 182: der vorpaulinische Hymnus Röm 8,31-34 enthielt die Anspielung auf Gen 22 (V 32a), die kerygmatische Dahingabe-Aussage (V 32b), eine Prädikation (V 33) und kerygmatische Auferstehungs- und Erhöhungsaussagen mit der Fürbitte des Erhöhten (V 34).

gegeben hätte. Es sind daher zwei Fragen zu klären:

- (1) Welches sind die Gründe für die Spärlichkeit, bzw. Nichtverwendung, der Aqedavorstellung als Deutungsmotiv für den Tod Jesu?
- (2) Was bedeutet theologisch die Verwendung des traditionellen Motivs in Röm 8,32a?

6.1 Die theologischen Schwierigkeiten der Aqedavorstellung für die frühen neutestamentlichen Traditionen

Das Schweigen des Neuen Testamentes über die Aqeda wird verschieden interpretiert:

a) WOOD sieht den Grund für das Fehlen einer ausdrücklichen Verwendung des Aqedamotiv im Nicht-Vollzug der Aqeda (gegenüber dem wirklich erfolgten Tod Jesu): "One is driven to the conclusion that it was the consummation of Christ's death which militated against the use of an Isaac typology, since in Gen. xxii the knife never fell".⁷⁷ VERMES dagegen erblickt den Grund des Schweigens in der weiten Verbreitung der Typologie, die einen expliziten Bezug im Judenchristentum gar nicht erfordert habe. Ähnlich spricht auch LE DEAUT von einer spontanen Reminiszenz "à cause de la popularité des développements nés du récit de Gen 22" (ähnlich Mc NAMARA, REVENTLOW).⁷⁸ Das mit der Aqeda verbundene Motiv vom Gottesknecht nach Jes 53 scheint allerdings stärker ins NT eingewirkt und das Aqedamotiv überdeckt zu haben (vgl. aber III. Kapitel 6.2.6.). Dies geschah nach

77) WOOD, Isaac Typology, 586; vgl. ähnlich REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 82; SCHOEPS, Sacrifice, 39lf.

78) VERMES, aaO. 219ff.220 A1.221f (verweist auch auf Apg 3,4, wo der Segen über Abrahams Nachkommenschaft mit der Auferstehung Jesu verbunden ist, worin VERMES eine Anspielung auf Gen 22,18 in "pre-pauline Christianity" sieht); LE DEAUT, Présentation, 572; Mc NAMARA, The New Testament, 168; REVENTLOW, aaO. 80.

WOOD wiederum deshalb, weil "the Servant of Yahwe was explicitly stated to be an expiatory sacrifice by actually dying to make men righteous".⁷⁹ Die Nichtbetonung dieses (neben den andern Vorstellungen von Sühne und Opfern) aus der Tradition übernommenen Motivs könnte ihren Grund auch im starken Akzent auf dem Verdienstcharakter der Aqeda im Judentum und in der ausschliesslichen Orientierung an den Nachkommen Isaaks (dh. Israels), haben. Die Hauptursache scheint aber doch im Nichtvollzug der Tötung und in der Verschonung Isaaks zu liegen (trotz andersartiger, ev. auf antichristliche Polemik zurückführbarer Hypothesen der Rabbinen).

b) Das für Paulus eigentlich entscheidende Thema der Liebe Gottes in der Hingabe des Sohnes liess sich mit der traditionellen Aqeda-typologie nicht deutlich genug zeigen, da Abrahams Tat aus Gehorsam gegen Gott geschah und den Charakter der Erprobung trug, Gottes Tat dagegen aus freier Liebe erfolgte. Der Erklärungsversuch von DAHL mit der "adequate reward" sah den Vergleichspunkt im Handeln der beiden Väter, darin aber lag wiederum der jüdische Lohngedanke vom "Mass für Mass" zugrunde. Dieser Lohngedanke legte möglicherweise für Paulus die Gefahr eines Missverständnisses der Vorstellung zu nahe, weshalb seine Referenz zu Gen 22 in Röm 8,32 kryptisch und unausgeformt blieb.⁸⁰ Uebernahm er, wie PAULSEN darlegte, die Anspielung von V 32a innerhalb eines traditionellen Hymnus, spiegelte sie eine andere, vermutlich judenchristliche, Theologie wider, auf die Paulus seine Akzente nicht setzte. Zudem war in der Aqedaanspielung bereits eine Interpretation Jesu als Sohn Gottes vorausgesetzt. Nach KRAMER haftet zwar der Gottessohntitel in den vorpaulinischen

79) WOOD, aaO. 586.

80) DAHL, aaO. 23.28; vgl. VAN IERSEL, Der Sohn, z.St. Dass der Lohngedanke entscheidend war, zeigt auch die Verwendung des Motivs in Jak 2,21ff, "wo die Opferung Isaaks als Beleg dafür herangezogen wird, dass der Glaube ohne Werke nichtig ist" (REVENTLOW, aaO. 80).

Dahingabaussagen und "Sendungsformeln", doch eine religionsgeschichtliche Herleitung aus Gen 22,16 lehnt er für Röm 8,32 ab (ebenso aber auch die Herkunft aus Jes 53, gegen JEREMIAS und MAURER).⁸¹

c) Ist somit das Motiv der Aqeda zur Deutung des Todes Jesu nur im alttestamentlichen Sinn (mit der Betonung des Vaters), und verdeckt durch Jes 53 (Selbsthingabe des Gottesknechtes) in frühen neutestamentlichen Traditionen erkennbar, hat sich die These von SCHOEPS (dass die Aqeda der paulinischen Soteriologie als Modell gedient habe) als fragwürdig erwiesen. SCHOEPS sah denn auch den fundamentalen Unterschied zwischen jüdischer Aqeda und christlicher Deutung des Kreuzes im Nichtvollzug der Opferung einerseits und in der wirklichen Gottessohnschaft andererseits (Isaak war als "Sohn der Verheissung" insofern "Sohn Gottes" geworden, als "his redemption signifies redemption for all Israel").⁸² Das Fehlen eines jüdischen Messias, der durch Leiden und Tod Sünden sühnt, sieht SCHOEPS dadurch bedingt, dass die traditionelle jüdische Lehre vom Verdienst der Väter (besonders die durch den Versuchungscharakter der Aqeda betonte meritorische Kraft derselben) diese Stelle in der Theologie schon besetzt hielt. Möglicherweise liegt darin ebenso ein Erklärungsgrund für das Fehlen einer messianischen Deutung von Jes 53 im vorchristlichen Judentum.⁸³ Mit diesem Resultat ist auch fraglich, wieweit die

81) Nach KRAMER, *Christos*, 105-108.118 ist der Vorstellungshintergrund vielmehr die Sophiaspekulation in den hellenistisch-judenchristl. Gemeinden (aaO. 124); vgl. HAHN, *Hoheitstitel*, 251ff.281 (Herkunftsort aus königlichen Messiastraditionen des palästinischen Judentums), 304ff.284ff.292; VAN IERSEL, *Der Sohn*, 54f+A10.82ff.109 (Wurzel der Sohnaussage in der synoptischen Tradition, dh. in der Vater-Anrede Jesu, die in der hellenistisch-judenchristl. Gemeinde von *υἱός μου* zu *υἱός θεοῦ* umgeformt wurde; vgl. Röm 1,4 als theologischer terminus technicus!).82f.175-183.

82) SCHOEPS, *Sacrifice*, 391f.

83) ders., *Paulus*, 144ff; vgl. LE DEAUT, *Nuit*, 158 (aufgrund seiner Designation als Lamm sei Isaak z.Zt. des NT eine messianische Gestalt gewesen).

targumischen und haggadischen Agedatraditionen mit ihrer Betonung Isaaks und des Opfers (von VERMES und LE DEAUT als vorchristlich, von DANIELOU als christlich beeinflusste Traditionen beurteilt) überhaupt auf die vorpaulinische Tradition einwirkten. Ein Einfluss scheint vielmehr — wenn überhaupt — auf der Ebene der Schrift, nicht der jüdischen Auslegungen von Gen 22, erfolgt zu sein.

6.2 Der Tod Jesu im Gegensatz zur jüdischen Aqeda

Nach diesem eher negativen Ergebnis stellt sich nun doch die Frage, was die Erwähnung der Aqeda in Röm 8,32 theologisch bedeutet.

a) Auf der Ebene der Schrift steht das Handeln Abrahams im Vordergrund. In Röm 8,32 verstärkt das Motiv aus Gen 22 die Aussage der Dahingabe Jesu durch Gott (V 32b): in diesem "Nichtverschonen" seines eigenen Sohnes liegt die äusserste Möglichkeit der Zuwendung Gottes im Tod Jesu und somit auch der Grund für den Schutz der Angeklagten (V 33, innerhalb des vorpaulinischen Hymnus V 31-34?).⁸⁴ Der Erfüllung des nur gleichnishaft in der Aqeda vorgebildeten Geschehens der Opferung auf Moria im wirklich erfolgten Tod Jesu, steht auch die Erfüllung der Rettung Isaaks vor dem Tod in der wirklich erfolgten Auferweckung aus dem Tod bei Jesus gegenüber (vgl. auch Hebr 11, 17-19: Aqeda im Auferstehungskontext!). Der Tod Jesu ist somit Ueberbietung und letzte Steigerung der Opferung Isaaks durch Abraham auf Moria. Theologisch fällt auf, dass das Aqedamotiv als Deutung des Todes Jesu im Gegensatz zu den vorausgegangenen Interpretationen (Prophetengeschick, Leiden des Gerechten, Sühnetodvorstellungen), die stärker personbezogen waren (bes. Leiden des Gerechten und Menschensohn!), den Akzent deutlicher auf die Handlung legt (Opferung als Tat Abrahams). Zwar ist mit der Anspielung auf die Aqeda

84) PAULSEN, Ueberlieferung, 128.

die besondere Bedeutung "des einzigen Sohnes" (dh. des Sohnes der Verheissung), der dahingegeben wird, hervorgehoben, doch erst die patristische Typologie rückte die Person Isaaks (ähnlich den rabbinischen Auslegungen von Gen 22) als Vorbild Jesu in den Vordergrund.

b) Das Motiv, das sich wie kein zweites für die jüdische wie die christliche Theologie der Erlösung angeboten hätte, zeigt somit am deutlichsten die unversöhnbare Differenz zwischen beiden an: Isaak ist für das Judentum nicht nur Vorfahre einer fernen Vergangenheit, sondern der Abrahamssohn, der als Sohn der Verheissung das Volk Israel in sich trägt. In der Opferung Isaaks wird wie F. ROSENZWEIG formulierte die nationale Existenz Israels aufs Spiel gesetzt und durch das Verdienst Abrahams (und später auch Isaaks selbst) von Gott her neu geschenkt. In Isaak als dem Bild und Prototyp Israels und seiner Zukunft wird nicht nur der Sohn der Verheissung seinem Vater zurückgegeben, sondern das Volk selbst auf neue Weise ausschliesslich zum "Sohn der Verheissung".⁸⁵ Bestimmen so Väterverdienst und nationale Existenz und Erwählung Israels die jüdische Aqedatheologie, so wird der Unterschied zur frühen christlichen Deutung des Todes Jesu in Röm 8,32 deutlich: die Dahingabe Jesu (als des einzigen Sohnes) durch Gott ist unverdientes Geschenk Gottes, die nationale Begrenzung der Wirkung dieses Geschehens ist gesprengt (vgl. dazu III. Kapitel) und der wirklich erfolgte Tod (im Gegensatz zur Versöhnung Isaaks) wird Zeichen der Liebe Gottes. Hier gerade versagte die Parallele zur Opferung Isaaks durch Abraham.

Abschliessend soll nochmals F. ROSENZWEIG zu Wort kommen, der in einem Briefwechsel mit E. ROSENSTOCK um die Artikulierung der Differenzen zwischen jüdischem und christlichem Verständnis des Geschehens auf Moria-Golgotha rang und sie so formulierte: "Isaaks

85) F. ROSENZWEIG, Briefe, 1935, 689 (zit. auf engl. bei SCHOEPS, Sacrifice, 392 A22).

Opferung bekommt grade durch ihre, von der Tradition stark betonte, Unnachahmlichkeit ihre für uns ewige Bedeutung. Kein Jude kann auf seinen Sohn, den Sohn der Verheissung verzichten; Abrahams Verzicht geschah eben für alle kommenden Generationen, damit hinfort keiner mehr ihn nachtun müsse". (2.Okt.1917) "Abraham opferte nicht etwas, nicht ein Kind, sondern den 'einzigen' Sohn und was mehr ist: den Sohn der Verheissung und dem Gott dieser Verheissung (die traditionelle jüdische Kommentierung liest dies Paradoxon sogar in den Text hinein), deren Inhalt nach menschlichen Begriffen unmöglich wird durch dieses Opfer; nicht umsonst gehört diese Perikope unsern höchsten Feiertagen; es ist das prototypische Opfer nicht der eigenen Individualität (Golgatha), sondern der völkischen Existenz, des 'Sohns' und aller zukünftigen Söhne (denn wir berufen uns vor Gott auf dieses Opfer oder vielmehr auf diese Opferbereitschaft und zwar die des Vaters, nicht die, in der Erzählung doch sehr betonte, des Sohnes). Der Sohn wird wiedergegeben: er ist nur noch Sohn der Verheissung. Nichts anderes geschieht ... nur die Verheissung bleibt bestehen; ... die beiden Opfer, das auf Moriah und das auf Gulgatha, haben also das gemein gegen alles heidnische Opfer, dass nichts dadurch erreicht wird (wie denn auch nur das gleiche aufgegeben wird, was wiedergefunden wird), sondern dass das Opfer selbst das Bleibende des Glaubens und damit das Bleibende schlechweg wird. Dass dies Bleibende zweierlei ist, hier eine ewige Gemeinschaft und dort ein ewiger Mensch, das macht in seinen Konsequenzen das gegenseitige Verstehen so schwer ...". (7.Nov.1916)⁸⁶

86) F. ROSENZWEIG, aaO. 689f.

V. KAPITEL. DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER FRUEHEN INTER- PRETATIONEN DES TODES JESU IM NEUEN TESTAMENT

1. DIE PROBLEMATIK EINER THEOLOGISCHEN REFLEXION UEBER DEN TOD JESU

In der vorliegenden Untersuchung lag das Interesse auf den frühen neutestamentlichen Sinngebungen des Todes Jesu. Die vorpaulinischen und vorsynoptischen Traditionen sind deshalb von Bedeutung, weil in ihnen der ursprüngliche Ansatz von Interpretationen sichtbar wird, mit denen das "Skandalon" des, historisch beurteilt sinnlosen, Todes Jesu aufgearbeitet wurde. In diesen frühesten Deutungen liegt aber auch die eigentliche theologische Problematik: "Nicht die Faktizität dieses Kreuzestodes, sondern seine Sinngebung steht zur Frage" (KESSLER).¹ Besonders scharf wird die Frage nach der Berechtigung dieser Deutungen von den deutschen Unionskirchen in der "Interpretation eines theologischen Gutachtens" gestellt: "Ein toter Jesus könnte sich nicht dagegen wehren, dass man sein gewaltsames Ende am Kreuz als Scheitern seines Lebens oder als Erfüllung seines Lebens interpretiert oder als für die Bedeutung seines Lebens irrelevantes Ereignis behauptet. ... Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wird erst durch die Auferweckung erschlossen"², und (gegen W. SCHRAGE und W. MARXSEN gerichtet): "Einige Forscher nehmen an, dass die Heilsbedeutung des Todes Jesu eine Erfindung der nachösterlichen Gemeinde ist. Um mit dem Rätsel des Todes fertig zu werden, habe man mit Hilfe alttestamentlicher und spätjüdischer Sühnevorstellungen und anderer Vorstellungen der Religionsgeschichte dem Tode Jesu

1) KESSLER, Bedeutung, 228.

2) F. VIERING (hg.), Der Kreuzestod Jesu, Interpretation eines theologischen Gutachtens, 1969, 20. vgl. 24ff.

nachträglich Heilsbedeutung beigelegt. In diesem Sinne sei der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Jesu geschichtlich zu verstehen".³

In dieser scharfen Formulierung wird ein zweifaches sichtbar:

- (1) Das Faktum des Todes Jesu steht ausser Diskussion; historisch beurteilt ist es das gesicherte "Kernfaktum";
- (2) Eine positive Sinngebung dieses gewaltsamen Todes kann dagegen in der frühen christlichen Gemeinde nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

Das gewaltsame Ende Jesu am Kreuz konnte durchaus als politisches Scheitern (aus römischer Sicht) oder als Gottesstrafe für Gesetzesverachtung bzw. Gotteslästerung (aus jüdisch-pharisäischer Sicht, vgl. Dtn 21,22.23!) gedeutet werden.⁴ Das historisch eindeutige Faktum der Hinrichtung Jesu ist somit in seiner Bedeutung sehr vielfältig. Die Interpretationen der frühen christlichen Gemeinden müssen daher befragt werden, worin ihr Ermöglichungsgrund und ihre Legitimation liegt. Drei Positionen weisen auf die Problematik dieser christlichen Sinngebungen der frühen Traditionen hin:

a) Nach MARXSEN⁵ haben die frühesten christlichen Gemeindeüberlieferungen aus eigenem Antrieb eine Niederlage vor der Welt in einen Sieg umfunktioniert und die Heilsbedeutung der Verkündigung Jesu in seinen Tod hinein reflektiert. Der "Skandal" dieses schmachvollen Todes wäre so durch die nachösterliche Jüngerschar (mithilfe religionsgeschichtlicher Vorstellungen) aus der Welt geschafft worden. Da damit besonders die positive, heilsbedeutsame Sinngebung unter dem Verdacht nachösterlicher "Erfindung" steht, zieht MARXSEN die Schluss-

3) F. VIERING, aaO. 16.

4) Dass diese Interpretationen durchaus reale Möglichkeit war, zeigt etwa das Spottmotiv und das Eliamissverständnis in Mk 15,29-32.36 parr 14,63f, sowie die Aussage vom Betrug der Jünger in Mt 27,63f (zur apologetisch-polemischen Intention des Passionsberichtes vgl. SCHENKE, Der gekreuzigte Christus, 139ff).

5) MARXSEN, zit. nach VIERING, aaO. 25.

folgerung, dass einzig der Verkündigung des irdischen Jesus normative Bedeutung für den Glauben zukomme, nicht seinem Tod.⁶

b) Nach PESCH dagegen war der Tod Jesu für die Gemeinde gar kein Anstoss, weil sie ihn ähnlich dem Täuferschicksal als "das messianische Geschick des eschatologischen Propheten mit der Auferweckungsvorstellung interpretieren konnte".⁷ Es wäre demnach also durchaus möglich, eine ungebrochene Kontinuität zwischen zeitgenössischen jüdischen Ueberlieferungen von Märtyrerpropheten, Jesu eigenem Todesverständnis und den Jüngerinterpretationen dieses Todes anzunehmen.⁸

c) Diese extremen Positionen von der totalen Diskontinuität (mit MARXSEN auch BULTMANN, SCHRAGE) oder der ungebrochenen Kontinuität (PESCH) vermögen den Grossteil der Exegeten nicht zu befriedigen, da sie entweder die Theologie der frühen Gemeinde völlig von Jesu Wirken trennen, oder aber den durch Jesu Tod markierten Bruch in der alttestamentlich-jüdischen und christlichen Kontinuität negieren. Demgegenüber ist auf eine doppelte Ermöglichung der christlichen Deutung des Todes Jesu hinzuweisen: aufgrund ihres Osterglaubens blickte die christliche Gemeinde aus auf die eschatologische Wende, im gleichen Osterglauben schaute sie auch zurück auf das Leben und Wirken Jesu auf dem Hintergrund der vergangenen Geschichte Israels. Der Ausblick auf die eschatologische Vollendung und der Rückblick in die Geschichte Israels ermöglichten erst eine positive Sinngebung für diesen gewaltsamen Tod, der nach dem Zeugnis derselben Traditionen Anlass zur Jüngerflucht und zur Zerstreuung des Kreises der Jesusnachfolger war und so doch einen deutlichen Einschnitt markierte. Wieweit allerdings dieser "Ausblick" und "Rückblick" in einem

6) MARXSEN zit. nach VIERING, aaO. 25.

7) PESCH, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ThQ 153, 1973, 221. 219ff. bes. 223ff.

8) aaO. 220f.

zeitlichen Nacheinander aufzugliedern ist, wie HAHN vorschlug⁹, bleibt sehr fraglich. Eine "stufenweise" Einsicht ist m.E. nicht nur von den neutestamentlichen Traditionen und ihren je verschiedenen Situationen her unwahrscheinlich, sondern überhaupt grundsätzlich unmöglich (vgl. dazu V.3.2./4.2.). Sie zwänge eine äusserst vielschichtige, lebendige theologische Reflexion in ein systematisches "Entwicklungsschema".¹⁰ Wenn daher im Folgenden zuerst dieser "Rückblick" in die Geschichte (dh. in die nähere Vergangenheit des Lebens Jesu und in die fernere Vergangenheit der jüdischen Heilsgeschichte) und darauf der "Ausblick" in die Zukunft dargestellt wird, so beinhaltet dies keine zeitlichen Prioritäten, sondern ist lediglich durch den Aufbau der Untersuchung bedingt. Die Deutungen des Todes Jesu in den frühen Traditionen des NT zeigten vielmehr, wie unlösbar beide "Blickrichtungen" zusammengehören und wie gerade in der Zusammenschau dieser beiden Aspekte des einen Ereignisses das unerhört Neue der christlichen Deutungen liegt.

2. DER TOD ALS KONSEQUENZ DES WIRKENS JESU UND ALS VOLLENDUNG DER GESCHICHTE ISRAELS

Zwischen den alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen vom gewalt-samen Prophetengeschick, vom Leiden des Gerechten, vom Sühnetod der Märtyrer oder des Gottesknechtes, von der Opferung Isaaks, und ihrer neutestamentlichen Verwendung zur Deutung des Todes Jesu steht die Gestalt, das Leben und das Sterben, die Botschaft und das Wirken Jesu selbst.

9) HAHN, Hoheitstitel, 201ff.54.66 (bes. die These der stufenweisen Einsicht nach Ostern).

10) Ablehnend vor allem SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 61 + A159; sowie ROLOFF, Anfänge, 38ff.

2.1 Jesu "ureigener Tod" (SCHUERMANN)

Der Tod Jesu ist zuerst und zunächst Ende seines Wirkens und seines Lebens. Es stellt sich daher für uns die Frage, ob in diesem Wirken und Leben Anzeichen auf dieses schmachvolle Ende am Kreuz hinweisen, oder ob Jesus völlig unerwartet in eine Katastrophe geriet, die er weder erahnen konnte noch erwarten musste. Diese Frage sieht sich jedoch fast unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber: nach SCHUERMANN ist es wenig wahrscheinlich, ja kaum vorstellbar, dass die Umwelt Jesu seine messianische Vollmacht in Wirken und Botschaft und die daraus resultierenden tödlichen Konsequenzen erkannt haben soll, während Jesus völlig ahnungslos in den Untergang geriet; doch ebensowenig kann BULTMANN'S These von der Möglichkeit eines sittlichen Zusammenbruchs und Scheiterns Jesu am Kreuz ohne jede erhellende Sinngebung widerlegt werden.¹¹ In der historisch-kritischen Exegese hat sich der Weg zum Todesverständnis Jesu über ein sogenanntes "Selbstbewusstsein" Jesu als falsch und ungangbar erwiesen: ein solches "Selbstbewusstsein" ist weder historisch rekonstruierbar, noch grundsätzlich erhebbar. Der Weg des Theologen zu den Todesdeutungen, bzw. zum Todesverständnis Jesu kann nur über das Zeugnis der neutestamentlichen Traditionen (besonders der synoptischen Evangelientradition) gehen, aus denen mittelbar das Gefälle des Weges Jesu auf seinen Tod hin deutlich wird. Diesen Weg beschreibt neuerdings H. SCHUERMANN, wenn er Jesu Tod als innere Konsequenz des Wirkens Jesu und als von Jesus selbst sinngebend erhelltes Geschehen interpretiert, und zwar gerade aufgrund der verschiede-

11) BULTMANN, Synoptische Tradition, 132ff.222; ders., Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, 1960, 11ff (zit. bei KESSLER, Bedeutung, 228 A3); vgl. die Aufnahme dieser Position bei SCHUERMANN, aaO. 62f (zur Abwehr allzu selbstsicherer Thesen!).

nen Todesdeutungen in der synoptischen Tradition selbst.¹² Um mögliche Missverständnisse auszuräumen, sei präzisiert, dass für uns nicht die Frage nach Jesu eigenem Todesverständnis direkt zur Diskussion steht (so ist das Problem wohl bei SCHUERMANN und JEREMIAS formuliert), sondern die Möglichkeit der Ansätze der frühen, urchristlichen Todesdeutungen in Jesu Reden, Wirken und Schicksal, wie es diese frühesten Traditionen als Erfahrung und Erinnerung festhielten, dh. es geht um die mittelbare Erhebung dieses Todesverständnisses Jesu aus "der Bezeugung durch die Zeugen" (MARXSEN).¹³ Für uns wird daher nicht die historische Frage im Zentrum stehen, sondern das Interesse an den Beziehungen der erarbeiteten Interpretationen zu dem von den frühen Traditionen festgehaltenen Gesamtbild des vorösterlichen Wirkens und der Verkündigung Jesu.

2.1.1 Die Ansätze der frühen Deutungen des Todes Jesu in den Worten und Taten Jesu

Bei der Rückfrage nach den Ansätzen der verschiedenen traditionellen Todesdeutungen bei Jesus selbst, wurden zwei Wege beschritten: JEREMIAS stützte sich auf Jesu Verkündigung und versuchte aus den "ipsissima verba", aus Jesu "ureigenen Worten" (kritisch dagegen VOEGTLE!) die Deutungen des Todes Jesu herauszuarbeiten; SCHUERMANN dagegen möchte diese von den "ipsissima facta", dh. "Jesu ureigenen Taten" her verstehen.¹⁴

12) Vgl. SCHUERMANN, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, in: Orientierung an Jesus, Fsch SCHMID, 1973, 325-363; ders., Jesu ureigener Tod, 1975, bes. 7-65; 66-96.

13) MARXSEN, Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes, 1961/2 (in: Der Exeget als Theologe, 1968) 163.

14) SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 11 A15 + A16 (den Terminus prägte J.B. BAUER, er wurde von F. MUSSNER und R. PESCH übernommen; vgl. 11 A17.67 A4a), JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I, 13ff uö. (2.Aufl.1973); anders dagegen VOEGTLE, Das Evangelium und die Evangelien, 24.

Nach SCHUERMANN müssen Verkündigung und Wirken Jesu vermehrt in ihrer gegenseitigen Bezogenheit gesehen werden. Allerdings bringt "der Zugang zu den ipsissima verba et facta Jesu methodisch nicht geringe Schwierigkeiten", weshalb SCHUERMANN vorschlägt, stärker nach dem "Richtungssinn" (dh. der "ipsissima intentio") der Worte und Taten Jesu zu fragen.¹⁵ Es sind vor allem drei Fragen, die sowohl JEREMIAS als auch SCHUERMANN sich stellen:

- a) Musste Jesus mit einem gewaltsamen Tod rechnen?
- b) Konnte er ein solches Todesgeschick mit zeitgenössischen Vorstellungen deuten?
- c) Wie hat er seinen bevorstehenden Tod "bestanden und verstanden" (SCHUERMANN)?

zu a) Sowohl JEREMIAS als auch SCHUERMANN weisen auf die Gefahren der politischen und religiösen Missdeutung des Wirkens Jesu hin:

(1) Die politische Missdeutung. Nach SCHUERMANN zeigt die Tradition eine gefährliche politische Situation: in einer von Freiheitskämpfen erschütterten, gespannten Atmosphäre lag eine politische Missdeutung des Verhaltens Jesu sehr nahe, besonders "wenn die Tradition mit der Behauptung recht hat, Jesus habe ehemalige Sikarier in seinen Zwölferkreis aufgenommen" (Lk 6,15 parr; Apg 1,13) und wenn Jesus am Ende nach Jerusalem zog (was nach FUCHS als Aufruhr interpretiert werden konnte!).¹⁶ Aus dieser Situation bekomme

15) SCHUERMANN, aaO. 11.

16) SCHUERMANN, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, 334 (zu FUCHS: A50); vgl. E. FUCHS, Die Frage nach dem historischen Jesus, Ges.Aufsätze II, 1960, 143-167 bes. 158; vgl. dazu auch die Ausführungen von BARTSCH, NTS 20, 1974, 190-203, zu Lk 12,35-38 (Schwertwort): Lk verwehre den Christen ein Urteil über die in den Aufstand gegen Rom hineingerissenen Judenchristen mit einem Jesuswort und lasse auch den mitgekreuzigten Gewalttäter (Lk 23,43) an einer Verheissung, nicht einer Verurteilung, teilhaben (aaO. 202); sonst werde allerdings in der Tradition das Bemühen deutlich, die Vorstellung von Jesus als Zeloten abzuwehren (aaO. 195). Vermutlich liegt nach BARTSCH hinter der lukanisch überform-

"eine verdeckte Leidensvorhersage wie Lk 13,31f... zumindest ihre geschichtliche Möglichkeit und eine innere Wahrheit".¹⁷ Warnendes Signal musste für Jesus aber auch der gewaltsame Tod des Täufers sein, dessen eschatologische Verkündigung er weiterführte. Da Jesu Wirken leicht mit dem des Täufers zusammen gesehen werden konnte (etwa Mk 6,14), stand auch Jesus "im Schatten des Martyriums des Täufers".¹⁸ Ungewiss ist allerdings der Zeitpunkt, von dem an Jesus mit der Wahrscheinlichkeit des Martyriums rechnen musste: "von welchem Augenblick an Jesus erkannte, dass ihm die getreue Erfüllung seiner Sendung nicht nur den tödlichen Hass der Gegner, sondern das Prophetenschicksal selbst einbringen werde (Lk 13,32f), lassen die Quellen schon deshalb nicht mehr sicher erkennen, weil sie eine auch nur ungefähre zeitliche Fixierung aller Ereignisse und Aussprüche Jesu nicht beanspruchen".¹⁹ Die politische Missdeutung des Wirkens Jesu führte schliesslich nach dem Zeugnis der Passionsberichte zum Eingreifen der römischen Besatzungsmacht und zur Hinrichtung Jesu "als sikarischer Aufrührer" (BAUMBACH).²⁰

(2) Die religiöse Missdeutung. Der Konflikt musste sich für Jesus aber auch aufgrund seiner Verkündigung des Gotteswillens, "deren Radikalismus auf Gottes Heiligkeit hin sowohl einer Ablehnung der pharisäischen Gesetzesauslegung wie der sadduzäischen Kultfrömmigkeit gleichkam"²¹, zuspitzen. Die Tradition weiss denn auch darum, dass Jesus durch sein Wirken nicht nur in Gegensatz zu seinem galiläischen Landesherrn Herodes Antipas, sondern auch zu den mass-

ten Gestalt des Schwertwortes ein eschatologisches Wort, das den bevorstehenden messianischen Endkampf erwartete. (aaO. 199-201.

17) SCHUERMANN, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, 335.

18) ebd.

19) VOEGTLE, Das Evangelium und die Evangelien, 312.

20) SCHUERMANN, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden, 333 A46.

21) aaO. 336.

gebenden Gruppen der Pharisäer und zumindest am Ende des sadduzäischen Priesteradels geriet.

Der Gegensatz Jesu zu den Pharisäern scheint allerdings in der Gemeindetradition stark verschärft worden zu sein und möglicherweise einen ursprünglich stärkeren Gegensatz zu den sadduzäischen Kreisen überlagert zu haben.²² Nach JEREMIAS zeigen auch frühe Traditionen, dass man Jesus todeswürdige Delikte vorwarf: Mt 12,25 par: Magie; Mk 2,7: Gotteslästerung; Mk 14,65 par: Falschprophetentum; Mt 11,29 par zu Dtn 21,20f: Widerspenstigkeit; vor allem aber Mk 2,23ff par Lk 13,10-17 uö.: vorsätzlichen Sabbatbruch.²³

SCHUERMANN verweist auf das in der Tradition verwurzelte Motiv der Sabbatübertretung (ausser Mk 2,23ff par, bes. Mk 3,1ff parr; Lk 13,10-16S; 14,1-6; Mt 12,11 ua.), aber auch auf die Ablehnung des jüdischen Leistungsprinzips in Wort (Lk 17,10; 18,13) und Tat (Solidarität mit Sündern in Mk 2,17 parr, Lk 15,4-10 parr, Lk 7,36-47S; 15,11-32S; 19,1-10S; Mt 20,1-15S ua.), die unweigerlich zur Konfrontation mit den Gesetzesfrommen und mit der pharisäischen Observanz führen musste. Auch die Gleichnisse zur Rechtfertigung der Frohbotschaft (etwa Lk 15,4-10par; 15,11-32S, Mt 20,1-15S ua.), sowie das Schimpfwort von Lk 7,34par ("Fresser und Säufer, Freund von Zöllnern und Sündern"), zeigen dieses gespannte Verhältnis bereits deutlich.²⁴

22) SCHUERMANN, aaO. 335f: der Gegensatz zu den Pharisäern wird etwa in Lk 18,10-14a; 16,15 par Mt 23,28; 27,62 (einzige Stelle in der Passionsgeschichte!) uö., jener zu den Sadduzäern in der Passionsgeschichte deutlich. Wieweit hinter dem in der Gemeinde verschärften pharisäischen Gegensatz ein ursprünglich sadduzäischer Gegensatz liegt, wie BAUMBACH für Mt 23,16-22 (Tempel); Mt 5,38 (ius talionis); Mt 7,1-8.9-13.15 (Halacha); Mt 16,6.11f (Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer) vermutet, kann nicht nachgewiesen werden (vgl. auch Mk 12,18-27 parr ua.) (aaO. 335+A52).

23) JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I, 265+A9.266.

24) SCHUERMANN, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden, 336f. Beim Sabbatmotiv muss trotz des Wucherns in der Tradition und der Differenzen über die Gegner (bei den Evangelisten) ein "historischer Kern" vorliegen (aaO. 336), ebenso zeige sich die Solidarität mit den Sündern in allen Traditionssträngen der Evangelienüberlieferung.

Aufgrund dieser Delikte und des äusseren Verlaufs seiner Wirksamkeit habe Jesus mit einem gewaltsamen Tode rechnen müssen, zumal Herodes Antipas in Galiläa (im Gegensatz zum römisch verwalteten Samaria und Judäa) das *ius gladii* besass und Todesurteile vollstrecken konnte. Aus dem Zeugnis aller Traditionen geht somit, zumindest für die letzte Zeit der Wirksamkeit, nach SCHUERMANN hervor, dass "Jesus ... nur mit dem gewaltsamen Tod vor Augen leben, wirken und verkünden" konnte.²⁵

zu b) Sowohl JEREMIAS wie SCHUERMANN weisen darauf hin, dass das zeitgenössische Prophetenverständnis, welches das Martyrium als Bestandteil des prophetischen Amtes beurteilte (und nach JEREMIAS in einer "Gräberrenaissance" den Propheten "Grabmäler zur Sühne für ihre Ermordung" baute), Jesus zumindest bekannt gewesen sein musste, auch wenn er selbst nicht von diesem zeitgenössischen Theologumenon (vgl. Lk 11,49ff par; 13,34f par; 13,33S) bestimmt gewesen sein sollte (was SCHUERMANN als Möglichkeit einräumt, JEREMIAS aber nicht in Erwägung zieht). Die Prophetengeschickvorstellung, wie sie in der Tradition der Logienquelle festgehalten ist, kann durchaus auch für Jesus den Hintergrund der Deutung seines Wirkens und Schicksals gebildet haben.²⁶

zu c) Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob Jesus nach den frühen Traditionen seinem Tod auch eine positive Heilsbedeutung zugemessen habe, oder ob diese Sinngebung ausschliesslich auf nachösterliche "Gemeindedogmatik" zurückzuführen sei. Sowohl SCHUERMANN als auch JEREMIAS glauben den Ansatz der soteriologischen Deutung des Todes Jesu bei diesem selbst finden zu können. (Ueber die ebenfalls positive Sinngebung des Todes als Leiden des

25) SCHUERMANN, aaO. 337; vgl. A64 (so die meisten Autoren).

26) Vgl. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I, 269.272ff, 266f. + A14/15.86-89; SCHUERMANN, aaO. 333.

Gerechten und als Errettung des Gerechten vor oder aus dem Tod durch Gott, wie sie für Jesus ebenso nahe lag, reflektieren sie nicht!)

Nach JEREMIAS zeigt die Tradition nicht nur, dass Jesus in "maschalartigen" Leidensansagen von seinem Tod sprach und mit seinem gewaltsamen Ende rechnete²⁷, sondern diesem auch eine Deutung gab. Jesus habe seinen als Prophetenschicksal erwarteten Tod mithilfe der Schrift, insbesondere von Jes 53 und Sach 13,7 positiv als Heilstod für andere gedeutet. JEREMIAS erschliesst dies aus der Geläufigkeit der "Gedanken über die Sühnkraft des Todes der Umwelt Jesu" einerseits (vgl. III. Kapitel zu LOHSE und JEREMIAS) und aus den Abendmahlsworten andererseits.²⁸ Im letzten Abschiedsmahl habe Jesus in den Leidensankündigungen und Leidensdeutungen innerhalb des Tischgebetes seinen Jüngern die Sühnkraft seines Todes persönlich zugeeignet und im Verzicht auf das Mitessen und Mittrinken (nach Lk 22,16-18 par Mk 14,25) die prophetische Fürbitte für Israel entsprechend Jes 53,12 auch auf die Henker und Feinde (Lk 23,34a) ausgedehnt, was ohne Analogie in jüdischen Märtyrerberichten ist.²⁹ SCHUERMANN stützt sich wegen der methodischen Problematik der Deuteworte stärker auf das in der Tradition bezeugte Gesamtbild des Handelns Jesu. Er fragt "nach einer vorösterlichen Wurzel des *ὑπέρ* ..." im "proexistenten Engagement Jesu", die die nachösterlichen soteriologi-

27) JEREMIAS, aaO. 269.279-283; bes. Lk 22,35-38; Mk 14,27 par; Mk 2,20 par; 10,38f.45 par; 12,10 par; Lk 12,49f; Mt 8,20 par; Mk 9,13 par; 14,7 par; Joh 15,15 ua.; ebenso weisen altertümlicher Kontext und unerfüllte Züge auf hohes Alter der Tradition, zB. die Spannung zwischen Jüngerunverständnis in den alten Trad.schichten und Tendenz zur Jüngerschonung in den jüngeren Traditionen, die unerfüllten Züge in Mk 15,46/14,8 (Verbrecherbegräbnis); Lk 22,35-38; Mk 14,25; 10,35-40; Lk 23,31 (Jüngerverfolgung durch Jesu Tod); Mk 14,28.58 (Einbruch der Endzeit nach kurzer Bedrängnis); vgl. auch LEHMANN, Auferweckt, 159ff, zur Wendung "nach drei Tagen".

28) JEREMIAS, aaO. 272f.274ff.

29) aaO. 277.282f (mit Hinweis auf den palästinischen Brauch des Osterfastens für Israel).

schen Deutungen des Todes Jesu bestimmt haben könne.³⁰ Die von unerhört radikaler Theozentrik geprägten Forderungen Jesu lassen nach SCHUERMANN die Hypothese vom möglichen sittlichen Zusammenbruch Jesu wenig wahrscheinlich erscheinen, vielmehr sei anzunehmen, "dass Jesus selbst sich auch zu diesem radikalen Gehorsam bekannt hat, als der Wille Gottes in der Gestalt des Märtyrerschicksals auf ihn zukam. Sachlich wird durchaus das Richtige getroffen, wenn die Tradition Mk 14,32-42 Jesus mit dem Gebet in den Tod gehen lässt: 'Nicht was ich, sondern was du willst!' (Mk 14,36c parr)".³¹ Tora-verschärfung im Sinne der Ganzheitlichkeit, die Forderung an die Jünger zur Martyriumsbereitschaft und zum vertrauensvollen Verhalten in gefährlicher Situation (vgl. Mk 8,34f parr Lk 14,27; 17,33 par Mt 10,29-31 par Lk 12,22-34 par ua.) machten es wahrscheinlich, dass auch Jesus selbst "die Möglichkeit eines gewaltsamen Todes innerlich gelebt" habe.³² Darüber hinaus zeige aber die Tradition, dass Jesus diesem nahen Tod am Ende in emphatischen Zeichen einen Sinn gab und ihn damit bewusst in sein Verhalten aufnahm. Von besonderer Bedeutung sind nach SCHUERMANN die im letzten Abschiedsmahl gedeuteten Zeichenhandlungen: "in emphatischen Gebegesten spricht Jesus, Abschied nehmend, seinen Tischgenossen die Güter des eschatologischen Mahles zu". Aus ihnen lässt sich nach SCHUERMANN schliessen, dass Jesus sein Todesgeschick "aktiv in sein Verhalten aufgenommen" habe.³³ Allerdings ergibt sich bei einer solchen Sinngebung des Todes das Problem, wie sich Jesu Sendung und Gottes-

30) SCHUERMANN, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden, 326f. 330+A28 (ebenso DELLING, SCHWARZ, HENGEL); vgl. auch 330 A32 (zu FUCHS, der das "Verhalten Jesu" als eigentlichen "Rahmen" seiner Verkündigung versteht); vgl. auch: Jesu ureigener Tod, 18ff.

31) aaO. 339 (auch Mk 15,34 sei mit Mk 15,39 zusammen und in Kontrapunktik zum Oelbergkampf Mk 14,32-42 zu lesen).

32) ebd.

33) aaO. 343.

reichverkündigung mit der Integration des Todes in sein Verhalten zusammendenken lassen. Gerade die doppelte Todesprophetie hinter Lk 22,15-18 par Mk 14,25 zeigt nach SCHUERMANN die Hoffnung Jesu, dass die Gottesherrschaft trotz seines Todes kommen werde und er selbst "jenseits des Todes ... wieder Pascha feiern und Festmahl halten" werde.³⁴ Sein Tod kann das Kommen der Gottesherrschaft nicht aufhalten. Das Weinwort verknüpfe sogar (besonders in der paulinisch-lukanischen Gestalt) Gottesherrschaft und Tod Jesu so, dass dieser Märtyrertod als Inkraftsetzung des neuen Bundes interpretiert werde, dh. nach SCHUERMANNS Interpretation wird das eschatologische Heil geradezu als Frucht dieses Todes gedeutet. "Die Tradition wäre ernster zu nehmen, nach der hier der Tod als Mittel gesehen ist, der diese eschatologische Gabe ermöglicht, so dass das eschatologische Heil als Frucht dieses Todes immerhin doch gut verstehbar wäre. Das *ὑπέρ* wäre dann vorösterlich doch nicht nur ... ein implizites gewesen. In der Abschiedsstunde, als die Todesahnung zur Gewissheit wurde, war das Wissen um den Heilswert des Todes im engsten Jüngerkreis jedenfalls durchaus aussprechbar, ... auch wenn die Jünger mit solcher Aussage gewaltig überfordert gewesen sein werden".³⁵ (Wie JEREMIAS und VOEGTLE vertritt somit auch SCHUERMANN die These einer "esoterischen Jüngerbelehrung" am Ende der Wirksamkeit Jesu, um die Seltenheit der soteriologischen Deutungen in der synoptischen Tradition zu erklären.)³⁶ Der Wortlaut dieser Heilsdeutung des Todes Jesu wird so sekundär gegenüber dem verhüllenden und nur kurz gedeuteten "gleichnishaften Gebegestus als

34) SCHUERMANN, aaO. 344.

35) aaO. 355.

36) aaO. 359; vgl. auch VOEGTLE, Das Evangelium, 306.309ff. bes. 306: "... unsere Ueberlieferung bietet keinen begründeten Anlass zu bezweifeln, dass Jesus von einem späteren Zeitpunkt seines Wirkens an im Jüngerkreis, und nur in diesem, nicht nur vom 'Muss' seines Sterbens sprach, sondern auch von dessen entsündigender, bundesstiftender und damit kirchenstiftender Kraft" (306).

Zeichenhandlung", der das "eschatologische Heil ... als proexistentes Heil des zur Todeshingabe Bereiten verstehbar" macht.³⁷ Gegenüber der These, dass soteriologische Deutungen des Todes Jesu erst "aufgrund neuartiger Schriftdeutung in der Gemeinde" nach Ostern möglich gewesen seien, betont SCHUERMANN, dass die Kontinuität zwischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde nicht im Glauben der Jünger, sondern im "proexistenten Verhalten Jesu" liege, welches das Verstehen der Jünger vor Ostern überstieg, in der "nachösterlichen Sinnerhellung" aber den Anhaltspunkt bildete (gegen BULTMANN, HAHN und KESSLER).³⁸ Anders beurteilt jedoch VOEGTLE diese Kontinuität: sie "lässt sich nicht einfach als materielle Identität" begreifen, sondern untersteht einem fortschreitenden geschichtlichen Prozess der Offenbarung.³⁹ Immerhin lässt sich soviel nach SCHUERMANN sagen: eine heilseffektive, soteriologische Deutung des Todes kann Jesus nicht grundsätzlich (aufgrund des argumentum e silentio, sh. BULTMANN) abgesprochen werden (gegen KESSLER, HOFFMANN, SCHRAGE, MARXSEN ua.); sie muss vielmehr als Möglichkeit offen gelassen werden.⁴⁰

37) SCHUERMANN, aaO. 355f.

38) aaO. 357. SCHUERMANN lehnt die These einer stufenweisen nachösterlichen Erkenntnis und Sinndeutung des Todes Jesu als hypothetische Konstruktion ab (gegen HAHN, Hoheitstitel, 201ff, BULTMANN, Theologie, 46ff). Eine soteriologische Deutung werde immerhin schon sehr früh bezeugt und in 1Kor 15,3ff bereits formelhaft gefasst (aaO. 358+A142).

39) VOEGTLE, Das Evangelium, 20f.

40) SCHUERMANN, aaO. 358+A144-148 bes. 358: "eine ihrer Methode bewusste kritische Geschichtswissenschaft wird nicht mit H.Kessler selbstsicher behaupten können: 'Heilsbedeutung im prägnanten Sinn hat Jesus — soweit wir sehen können — seinem Tod nicht zugeschrieben', so richtig das ist, dass wir das mit historischen Mitteln 'nicht sicher' ausmachen können."

2.1.2 Ergebnisse

a) Der lapidaren Feststellung von SCHRAGE: "Historisch-kritische Exegese des Neuen Testaments führt zu dem für manche schockierenden Ergebnis, dass eine Sinndeutung des Kreuzestodes durch Jesus selbst nicht erhalten ist. Zwar bezieht sich urchristlicher Glaube anders als der Mythos auf ein einmaliges geschichtliches Ereignis (am Kreuzestod Jesu ist historisch nicht zu zweifeln), aber dieses Ereignis ist in seiner Heilsbedeutung von Jesus selbst weder verkündigt noch vorausgesagt oder auch nur angedeutet worden"⁴¹, steht die entgegengesetzte These von SCHUERMANN (und JEREMIAS) gegenüber. Sowohl SCHUERMANN wie JEREMIAS sehen den Ansatz gerade der soteriologischen Deutung des Todes Jesu bei Jesus selbst (vgl. auch PATSCH und ROLOFF!). Im letzten Abendmahl habe Jesus seinen nahe bevorstehenden Tod in der doppelten Zeichenhandlung und ihrer Deutung in sein Verhalten aufgenommen und heilseffizient interpretiert. In den Gebegesten habe er den Jüngern das eschatologische Heil zeichenhaft zugesagt. Damit aber ist nach SCHUERMANN nicht nur die Zuversicht auf das Kommen der Basileia Gottes "über das Scheitern seines letzten Boten hinweg" artikuliert, sondern der Tod selbst als Mittel und Ermöglichung des Einbruchs dieser Basileia verstanden. Den Grund zu diesem eschatologischen und soteriologischen Todesverständnis (wie es die synoptischen Traditionen Jesus zuschreiben) sah SCHUERMANN im Wirken und in der Botschaft Jesu, dh. in seiner "liebenden Proexistenz", welche auch die innere Bereitschaft zum Märtyrertod einschloss.⁴² Im Leben und Wirken Jesu zeigt sich neben (und vielleicht auch in?) dem prophetischen Element auch dieser Aspekt der Hingabe für die andern. Somit kann (nach SCHUERMANN) die soteriologische Deutung des Todes Jesu neben dem Verständnis

41) SCHRAGE, Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament, in: Kreuz Jesu Christi, 49ff (zit. bei SCHUERMANN, aaO. 325 A1).

42) SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 48f.

als Prophetengeschick mit guten Gründen als eine der grundlegenden, möglicherweise auf Jesus selbst zurückgehende Interpretation angesehen werden, wenngleich in der Frage der Echtheit nicht über Konvergenzgründe hinauszukommen ist.

b) Auffällig ist in dieser Rückfrage nach Jesu eigenem Todesverständnis sowohl bei JEREMIAS als auch bei SCHUERMANN die Einengung der Perspektive auf die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu. Sie entspricht dem ausschliesslichen Interesse an dieser Interpretation in der Forschung vor allem der 30er Jahre. Zwar wird auch die Prophetengeschickvorstellung auf Jesus zurückgeführt (besonders von JEREMIAS), aber wiederum nur in der Perspektive von Jes 53 und den Sühnetodvorstellungen. Hier stellt sich nun doch die Frage, ob Jesus selbst nicht auch von den alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen von Leiden und Verherrlichung des Gerechten bestimmt gewesen sein dürfte, wie sie besonders die Psalmen zeigen. Gerade SCHWEIZERS Versuch, die Menschensohnlogien auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Leiden des Gerechten zu deuten, zeigte, wie auch andere, durchaus positive Sinnerhellungen des Passionsgeschehens für Jesus denkbar und sogar wahrscheinlich sind. Die Untersuchungen zur Menschensohnproblematik seit den 50er Jahren und die Profilierung der deuteronomistischen Prophetengeschickvorstellung in Verbindung mit Weisheits- und Menschensohntradition in der Logienquelle (vgl. STECK, HOFFMANN, SCHULZ) deckten eine vielschichtigere theologische Reflexion über den Tod Jesu auf. Die judenchristlichen Sinngebungen des Todes Jesu als Prophetengeschick, Leiden und Errettung des Gerechten, möglicherweise auch als Erfüllung der Aqeda (im Sinne des "Mass für Mass", vgl. DAHL) boten allerdings weniger Schwierigkeiten bei ihrer Rückführung auf Jesus selbst als die soteriologischen Deutungen des Todes. Letztere liessen gerade ihres "unpalästinischen" (nach WENGST hellenistisch-jüdischen) Charakters willen, vor allem aber ihrer schwierigen Vereinbarkeit mit der Verkün-

digung Jesu vom nahen Kommen der Gottesherrschaft wegen die Kontroverse aufbrechen. Die Hypothese SCHUERMANNs (vgl. dazu auch PATSCH und ROLOFF) wonach der Ansatz der soteriologischen Deutungen des Todes Jesu in der Zeit der letzten Wirksamkeit Jesu zu situieren sei, entspringt dem Anliegen, das für die sakramentale Praxis der Kirche grundlegende "pro vobis" nicht allein als österliche Einsicht (so VOEGTLE)⁴³, zu erklären und das Herrenmahl nicht nur als "Anamnesis von Tod und Auferstehung Jesu", sondern auch "als Mimesis dessen, was Jesus ... tat" zu begründen.⁴⁴ Allerdings ist damit noch keineswegs die entscheidende Begründung für eine historische Rückfrage gegeben, denn "wer meint, alle Momente der nach-österlichen Heilsbotschaft müssten, um als echte Offenbarung gelten zu können, explizit oder wenigstens implizit in Reden und Tun des irdischen Jesus vorweggenommen werden, verfielt ein unhaltbares hermeneutisches Axiom" (VOEGTLE).⁴⁵ Immerhin kann in einem fortschreitenden Prozess der Offenbarung und im österlichen Rückblick und Ausblick auch dieser historischen Frage ihre relative Bedeutung zukommen.

2.2 Der Tod Jesu und Israels Leidensgeschichte

Die Interpretationen des Todes Jesu wären für die frühesten neutestamentlichen Traditionen undenkbar gewesen ohne die jüdische Geschichte und ihre Deutung im Alten Testament. Sie weisen darum über das Leben Jesu hinaus zurück auf dieses Selbstverständnis Israels. Die Fragwürdigkeit einer methodisch bedingten Trennung von AT und NT hat vor allem STUHLMACHER im Blick, wenn er fragt, "wie man denn

43) VOEGTLE, Oekumenische Kirchengeschichte (Kottje-Möller), 24.

44) SCHUERMANN, Jesu ureigener Tod, 65.64f (mit Verweis auf H.G. LINK, 65 A1 74).

45) VOEGTLE, Das Evangelium, 27.

Jesus im Rahmen des Neuen Testamentes allein zu verstehen habe"⁴⁶, und sich dann der Ansicht von H. GESE anschliesst: "Das Neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist missverständlich. Das neutestamentliche Geschehen hat die alttestamentliche Traditionsbildung notwendigerweise abgeschlossen, dh. jetzt war erst ein Ganzes entstanden. Aber dieses Abschliessen heisst nicht Ersetzen, ebensowenig wie das Neue Testament eine Addition zum Alten Testament ist. Vielmehr enthält das Neue Testament das Alte. Es kommt nur darauf an, wie man dieses 'Enthalten' versteht, es heisst nicht, dass man es subtrahieren könnte."⁴⁷ Die frühen Deutungen des Todes Jesu sahen gerade im Alten Testament eine entscheidende Interpretationshilfe: Jesu Weg und Schicksal konnte mit Hilfe alttestamentlicher Motive und Vorstellungen als Erfüllung der Leidensgeschichte Israels verstanden und gedeutet werden.

2.2.1 Der Tod Jesu als gewaltsames Prophetengeschick

Die deuteronomistische Prophetengeschicksvorstellung interpretiert den Tod Jesu als Folge seines Verkündigungswirkens in Israel. Es dürfte daher nicht Zufall sein, dass gerade die Logienquelle diese Deutung bevorzugt zur Geltung bringt. Die Elemente von Gesetzesgehorsam, Umkehrbotschaft und Gericht in der dtr Prophetenaussage waren für Q geeignet, die Verkündigung der judenchristlichen Prediger in den Rahmen einer Konzeption zu stellen, deren Funktion die Herausforderung Israels zu Umkehr und Gesetzesgehorsam, sowie zur Annahme des Gerichtes war. Der Tod Jesu als gewaltsames Prophetengeschick steht am Ende einer langen Geschichte der "Halsstarrigkeit" Israels, die sich in der wiederholten Ermordung der gesandten Gottesboten äusserte.

46) STUHLMACHER, Auferweckung Jesu und Biblische Theologie, ThQ 153, 1973, 369.

47) GESE, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, ZThK 67, 1970, 435f (zit. bei STUHLMACHER, aaO. 377 A24).

Die alttestamentlichen Propheten, der Täufer und Jesus von Nazareth erfahren alle dasselbe prophetische Geschick. In diese Reihe der abgewiesenen und ermordeten Boten konnten sich die christlichen Israelprediger ohne Schwierigkeiten integrieren und Botschaft sowie Gerichtsdrohung neu aktualisieren. Mit der dtr Prophetengeschicksvorstellung konnte somit der Tod Jesu nicht nur als Folge seines prophetischen Wirkens, sondern auch als Ausdruck der Verslossenheit und der Ablehnung durch seine Generation artikuliert werden. Das Motiv war in besonderem Masse an der gesamten Geschichte Israels interessiert, dh. "heilsgeschichtlich" bzw. "unheilsgeschichtlich" orientiert und besass als "Israelaussage" (STECK) einen herausfordernden und beunruhigenden Akzent. Die dtr Prophetengeschicksvorstellung verband aber auch das Schicksal der Botschaft mit dem Schicksal des Boten. Damit gab die Botenmisshandlung — gleichsam als Spiegel — Aufschluss über die Ablehnung der Botschaft selbst. Das Motiv erlaubte darüber hinaus aber auch, den Tod Jesu in Beziehung zu den aktuellen Bedrängnissen und zur nationalen Katastrophe von 70 n.Ch. zu setzen.

2.2.2 Die Passion Jesu als Leiden des Gerechten

Die alttestamentlich-apokalyptische Vorstellung vom Leiden des Gerechten mit ihrem Kontrast von Bedrängnis und Errettung, Märtyrertod und Verherrlichung nach dem Tod, von tödlicher Anfeindung durch gottlose Menschen und Auferweckungstat Gottes, vermochte die Passion und den Tod Jesu in das Spannungsfeld der Leidenserfahrung Israels zu stellen. Die vormarkinische Gemeindefradition konnte mit dieser Vorstellung die Passion Jesu einerseits in ihrer Vordergründigkeit als durch Menschen verursachtes, böses Geschehen ernst nehmen, andererseits aber auch in diesem vordergründigen Ereignis die hintergründige Anwesenheit Gottes bezeugen. Der Weg Jesu war so als das geschicht-

licher Notwendigkeit entsprungene Leidensgeschick des frommen und um der Sache Gottes willen verfolgten Israeliten verdeutlicht. Gleichzeitig wurde damit auch die Hoffnung Israels, dass Gott sich in der endzeitlichen Verherrlichung zu ihm bekennen werde, artikuliert. Das uralte Theodizeeproblem Israels (vom Leiden der Frommen, bzw. vom Martyrium des Volkes Israel, angesichts des Wohlergehens der Gottlosen, bzw. des Triumphs der heidnischen Völker) und das gläubige Credo Israels (von der Notwendigkeit der Schrifterfüllung und der Verheissung der Verherrlichung) flossen in der Vorstellung vom Leiden des Gerechten zusammen. Sie konnte daher das Aergernis der Erniedrigung, Verachtung und des Todes Jesu ernst nehmen (vgl. Ps 22!) und es gleichzeitig — im Ausblick auf das Ostergeschehen — "aufheben".

2.2.3 Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod für andere

Die vor allem in der vorpaulinischen Tradition und in der Abendmahlsparadosis verwendeten Todesdeutungen sind religionsgeschichtlich sehr viel schwieriger zu erklären als die Vorstellungen vom gewalt-samen Prophetengeschick oder vom Leiden des Gerechten (vgl. III. Kapitel, bes. 7.). Sie werden bestimmt vom Gedanken der Sühne und der Stellvertretung und stehen in Beziehung zu Bundes-, Gesetzes-, und eventuell Opfervorstellungen, sowie zum alttestamentlichen Vergeltungsgesetz. Gemeinsam ist ihnen die positive Sinngebung im Sinne eines "Heilstodes", weshalb sie als "final-soteriologische" Interpretationen (ROLOFF) oder als *ὑπέρ* -Aussagen bezeichnet wurden. Die verschiedenen Motive, wie Sühne- und Bundesvorstellungen, Stellvertretungsgedanke, Blutmotiv, prophetisches Sühneleiden des Gottesknechtes (Jes 53) oder stellvertretender und sühnender Märtyrertod, dienen alle der Aussage, dass in dem so gedeuteten Tod der Grund lag zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott. Diese neue Gemeinschaft mit Gott war gekennzeichnet durch Ueberwindung

der Schuld (in der sühnenden Wiedergutmachung, in der Entsündigung durch das "Blut"), durch die Ingeltungsetzung der durch die Sünde gestörten Bundesordnung in einem neuen Bundesschluss und durch eine Heilswirkung (im Solidaritätsgedanken, in der Stellvertretung). Wenn der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod für die "Vielen" gedeutet wurde, schwingen alle diese Elemente mit. Die universal ausgeweitete Heilswirkung gab diesem Tod einen positiven Sinn analog zum stellvertretenden Tod der jüdischen Märtyrer und zum Leiden und Sterben des geheimnisvollen Gottesknechtes von Jes 53. In besonderer Weise vermochte diese Todesdeutung die Solidarität mit dem bedrängten Israel (Verfolgungen, jüdische Aufstände und ihre Folgen!) auszusagen: wie die jüdischen Märtyrer der Makkabäerzeit durchlitt Jesus das Gericht Gottes anstelle des Volkes, damit dieses davor verschont werde und wie beim Gottesknecht vollendete sich sein prophetisch-fürbittendes Einstehen für Israel im stellvertretenden Leiden.

2.2.4 Der Tod Jesu als Erfüllung der Opferung Isaaks

Das Motiv des "Nichtverschonens" des eigenen Sohnes in der Dahingabe "Röm 8,32a) mit dem Anklang an Gen 22 nahm ein Ereignis auf, das für das Judentum von höchster religiöser Bedeutung war: mit der Opferung Isaaks war Abraham bereit gewesen, seine von Gott verheissene Zukunft im Gehorsam gegen diesen Gott hinzugeben. Dieser als Verdienst angerechneten Opferbereitschaft war nach alttestamentlichem Verständnis der Segen für die ganze Nachkommenschaft des geretteten und verschonten Isaak als Lohn zugesagt. Die Lehre vom Väterverdienst (mit der Betonung des Versuchungscharakters und der meritorischen Kraft der Aqeda), welche in den targumischen und haggadischen Aqedatraditionen auch auf Isaak ausgedehnt worden war, (durch Betonung seiner freiwilligen Selbsthingabe bei der Aqeda), bildete das mit dem Passafest verbundene und an Rosh Hashana memo-

rierte zentrale Ereignis der jüdischen Soteriologie. Da in der sehr seltenen neutestamentlichen Verwendung des Aqedamotivs nicht die targumisch-haggadische Emphase auf dem opferbereiten Isaak übernommen wurde, sondern die alttestamentlich-schriftgemässe Betonung der Tat Abrahams, ergab sich die Schwierigkeit der typologischen (?) Entsprechung von Abraham, bzw. seiner Tat und Gott bzw. seiner Tat. Dennoch war mit dieser Reminiszenz der Rahmen dieses höchst dramatischen Geschehens der Vätertraditionen wachgerufen und die Parallele, aber auch die Ueberbietung im Tode Jesu ausgesagt (eine Parallele und Ueberbietung läge möglicherweise auch in der Verheissung des Segens für die Nachkommen, bzw. Glaubenden).

2.2.5 Ergebnisse

a) Mit der Aufnahme der alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen und Motive reflektierte die frühe christliche Tradition den Tod Jesu auf dem Hintergrund der Geschichte Israels. Das jüdische Selbstverständnis der Geschichte Israels als Leidensgeschichte, das sich in den verschiedenen Bildern und Motiven Ausdruck verschafft hatte, half den frühesten christlichen Gemeinden, den Weg und das Geschick Jesu zu verstehen. Jesus als abgelehnter und getöteter Prophet, als leidender und verfolgter Gerechter, als stellvertretend sühnender Märtyrer und Gottesknecht, als geopferter Erbe der Abrahamsverheissungen, stand völlig in der Linie des geschichtlichen Weges Israels.

b) Wenn FOHRER feststellte, "schliesslich ist das Alte Testament nicht wie ein Zimmer, das nur eine Türe hat, die sich in dem Raum des Neuen Testaments öffnet. Es hat viele Türen und ist nach vielen Seiten hin offen"...⁴⁸, so ist dies vom AT aus gesehen durchaus richtig. Dennoch liegt im Rückgriff auf diese alttestamentlichen Vor-

48) FOHRER, Das Alte Testament und das Thema "Christologie", EvTh 30, 1970, 294.

stellungen zur Deutung des Todes Jesu auch ein unüberhörbarer Anspruch, wie R. SMEND betonte: "an die Stelle der beiden Namen Jahwe und Israel ist im Neuen Testament der Name Jesus Christus getreten... Er ist das Ziel aber auch das Ende, das Ende, aber auch das Ziel des Weges Jahwes mit Israel und Israels mit Jahwe... Dieser Zugang zum Alten Testament ist für seinen christlichen Gebrauch der einzige, mag es sonst Zugänge ästhetischer und anderer Art geben soviele es will. Dieser eine Zugang aber steht uns nicht nur offen, sondern ist uns im Namen Jesus Christus sogar befohlen, mag uns im übrigen, und vielleicht gerade von diesem Zugang her, das Alte Testament auch noch so fremd vorkommen...".⁴⁹ Dass diese Rückfrage nicht nur möglich, sondern auch legitim ist, betont vor allem STUHLMACHER unmissverständlich: "Der Weg Jesu stellt sich also, wenn man ihn im Lichte der israelitischen Ueberlieferungen betrachtet, als Kritik und Erfüllung, Aufhebung und Vollendung der israelitischen Heilserwartungen dar, und der Tod Jesu erscheint von Anbeginn an als unausweichliche Konsequenz dieses seines Weges. Die Rückfrage nach diesem Weg Jesu und seine Darstellung sind in dem Masse theologisch legitim, als es eine theologisch legitime Frage ist, zu ergründen, wie sich denn Gottes Werk für Israel, wie sich Jahwe und Jesus zueinander verhalten".⁵⁰ In dieser Radikalität allerdings dürfte das nur vom sich abgrenzenden Anspruch der mit dem Judentum in Konflikt geratenen christlichen Gemeinde her gelten und ist immer schon interpretatio post factum.

49) R. SMEND, Die Mitte des Alten Testaments, Th St 101, 1970, 58f (zit. bei STUHLMACHER, aaO. 376).

50) STUHLMACHER, Auferweckung Jesu, 395.

3. DIE BEDEUTUNG DES TODES JESU FÜR DEN GLAUBEN

3.1 Die eschatologische und christologische Neuprägung der alttestamentlichen Deutungsvorstellungen

Die frühen neutestamentlichen Traditionen interpretierten den Tod Jesu mittels des Alten Testamentes (und seiner Weiterführung und Auslegung in spätjüdischen Vorstellungen) als Ziel und Vollendung nicht nur seines eigenen Lebensweges, sondern auch der Leidensgeschichte Israels. Dabei wurden in der Verwendung der vorgegebenen Deutungskategorien neue Motivverbindungen und neue Akzente sichtbar, die nicht nur aus der jüdischen Entwicklung heraus erklärbar sind. Sie entspringen vielmehr dem durch den Osterglauben der Gemeinden ausgelösten christologischen Transformationsprozess. In der neuen Einsicht der einmaligen, eschatologischen Bedeutung dieses getöteten und von Gott durch die Auferweckung rehabilitierten (und in seiner Vollmacht neu bestätigten) Jesus, lag die unerhört verändernde Kraft der Umgestaltung und die Legitimation zur christlichen Auslegung dieses Alten Testamentes.

3.1.1 Die eschatologische und christologische Neuprägung der Prophetengeschicksvorstellung

In der dtr Prophetengeschicksvorstellung war das Geschick der prophetischen Boten Ausdruck der Ablehnung der Umkehrbotschaft durch Israel. Die Ueberformung der Prophetenvorstellung durch die Weisheitstradition und vor allem durch die Menschensohnanschauung in der Logienquelle zeigt, dass die bereits in der Prophetenaussage grundlegende Verbindung von Schicksal der Botschaft und Schicksal des Boten noch stärker auf die Einzigartigkeit dieses letzten Boten Jesus hin akzentuiert werden musste, um die Bedeutung des Geschehens im Tod Jesu aussagen zu können. Der prophetische Bote, der hier starb, war nicht

irgendeiner in einer langen geschichtlichen Kette, sondern der endgültig letzte Bote Gottes bzw. der Weisheit. Diese Endgültigkeit konnte nur mehr eschatologisch und christologisch artikuliert werden: die Person des abgewiesenen und getöteten Boten wurde entscheidend im drohenden Gericht. Die Logienquelle formulierte dies eschatologisch (mit Hilfe von Ps 118,26): der letzte Bote der Weisheit, der ermordet wurde, ist identisch mit dem bald kommenden und richtenden Menschensohn. Die vormarkinische Tradition sagte dasselbe christologisch von der Auferweckung Jesu her (mit demselben Ps 118, aber V 22f): der zuletzt gesandte und ruchlos ermordete Gesandte des Weinbergbesitzers ist der Sohn (Mk 12,7). Gegen STECK ist wohl mit HOFFMANN festzuhalten, dass der Anlass zur "Aktualisierung" der Prophetengeschickvorstellung (in der Ausrichtung auf den kommenden Menschensohn, im Einbezug der christlichen Israelprediger) nicht in der lebendigen Vermittlung der dtr Tradition, sondern in der konkreten neuen Situation lag, die sich durch Ablehnung und Tod des letzten Boten Jesus und seiner Botschaft (welche diese christlichen Prediger gerade weitertrugen!) für die Gemeinde ergeben hatte. Der Tod Jesu markiert so auch für die Logientradition einen entscheidenden Einschnitt (vgl. I. Kapitel 5.1.2.). Wenn dieses prophetisch-weisheitliche Verständnis der Logienquelle auf den historischen Jesus selbst zurückgeht (was nach HOFFMANN, SCHUERMANN, JEREMIAS, RUPPERT ua. mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist), hätte die christliche Gemeinde die schon in der Prophetengeschickvorstellung angelegte Verknüpfung des Vollmachtsanspruches der Verkündigung mit jener des Verkündigers durch die christologische und eschatologische Durchdringung neu betont. Die entscheidende "Transformation" der alttestamentlich-jüdischen Vorstellung geschah in dieser eschatologischen und christologischen Personalisierung der Gerichtsaussage.

3.1.2 Der Menschensohn und Messias als leidender Gerechter

Die Vorstellung vom Leiden des Gerechten, die den vormarkinischen Passionsbericht bestimmte, sah im Leiden des frommen Israeliten ein gleichsam paradigmatisches Geschehen auf dem Hintergrund der Leiden und Verfolgungen in der Geschichte seines Volkes (als dessen Glied er litt und verfolgt wurde). War so der aufgrund seiner Jahwetreue und als Glied seines Volkes verfolgte Israelit gleichsam eine "urbildliche Gestalt", gilt dieses paradigmatische Leiden in umso grösserem Mass für die Passion Jesu (und das von der frühesten Tradition bezeugte "Urleiden" der Gottverlassenheit, vgl. Ps 22!); dennoch war auch damit seine einzigartige Bedeutung für die Jünger noch nicht artikuliert. Erst die Menschensohnavorstellung in den Leidensaussagen und die Messiasbezeichnung im Passionsbericht gaben diesem leidenden Gerechten seine einmalige und endgültige Bedeutung. Als der leidende Menschensohn, dh. als der zugleich mit allen Menschen solidarische, ausgelieferte Mensch schlechthin und gerade so die Zukunft seiner Nachfolger letztgültig (als Zeuge oder Richter) im Gericht Entscheidende, ist Jesus nicht nur der paradigmatisch leidende Gerechte, sondern der endzeitliche Repräsentant des leidenden und seine Verherrlichung erhoffenden Israel. Als dieser Repräsentant des leidenden Volkes ging Jesus seiner Jüngergemeinde im Leidensweg voran. Mit der Aussage vom gekreuzigten Messias bezeugte die Passionstradition das Paradoxon, dass auch der geistgesalbte Bevölmächtigte Gottes als Gerechter schlechthin unter dem Grundgesetz des Leidens stand und sich gerade durch den Verzicht auf seine Selbstlegitimation vor den Feinden und Verfolgern im Martyrium als "Sohn Gottes" (Mk 15,39) erwies. In dieser vom jüdischen Denken her schwerlich vollziehbaren Verbindung von Leiden und endzeitlicher Bedeutung und Vollmacht wagte die frühe christliche Tradition aufgrund der Erfahrung der Passion Jesu und ihrer österlichen Glaubenseinsicht eine neue theologische Deutung des Todes Jesu, die auch

die Analogien des hellenistischen Judentums (vgl. Weish 2-5) übertraf.

3.1.3 Die Zeichenhaftigkeit des stellvertretenden Sühnetodes Jesu

Auch das auf den ersten Blick für den Tod Jesu "geeignetste" Interpretationsmotiv vom stellvertretenden Sühnetod, welches eine positive Sinngebung für das dunkle Rätsel dieses gewaltsamen Endes zu geben vermochte, hatte seine vielfältigen Wurzeln im Judentum. Die Analogien zu den jüdischen Märtyrertraditionen und zum Gottesknecht von Jes 53 liessen aber die besondere Bedeutung des Todes Jesu nicht ohne weiteres hervortreten. In der frühen christlichen Verwendung der Sühnetodvorstellung lag das Neue in der Betonung der Zeichenhaftigkeit des Todes Jesu. Bereits der stellvertretende Tod des makkabäischen Märtyrers war Ausdruck einer Solidarität mit dem bedrängten Volk, an dessen Stelle der Märtyrer den göttlichen Zorn erlitt und bereits im stellvertretenden Sühneleiden des rätselhaften Gottesknechtes von Jes 53 kam das (dem prophetischen Amt entsprechende) Einstehen für "die Vielen" zur Sprache. Doch erst in der Abendmahlsparadosis und in der kerygmatischen Formeltradition wird dieser stellvertretende Sühnetod Jesu zum äussersten Ausdruck einer dienenden und liebenden Hingabe für alle Menschen, auch für die Feinde und Henker; und erst in den Dahingabe- und Selbsthingabeaussagen wird diese Passion zum Zeichen der Liebe Gottes und Jesu selbst (vgl. besonders die Verbindung von παραδίδοναι und ἀγαπᾶν -Aussage!). Die relative Auswechselbarkeit und Unbetontheit der alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen in der Deutung des Todes Jesu könnte gerade darauf hinweisen, dass alle martyrologischen Analogien "nur andeutende Hilfsvorstellungen" (SCHUERMANN) sind im Vergleich zur intendierten Aussage von der alle Menschen umfassenden Liebe, die sich in diesem Tod zeichenhaft darstellte. Das mit der ὑπέρ -Aussage

verbundene Agape-Motiv konnte am Solidaritäts- und Stellvertretungsgedanken anknüpfen, sprengte ihn aber durch die universale Ausdehnung und explizierte seinen personalen Charakter: im Tod Jesu geht es nicht mehr um dinglich verstandene Sühneopfer oder um die "Verrechnung" von Schuld und Wiedergutmachung, sondern um das Einstehen einer Person für andere bis zur äussersten Möglichkeit des Todes.

In diesem stellvertretenden Sterben für andere vollendete sich die prophetische Fürbitte und Stellvertretung. Dass die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu gerade in der Abendmahlstradition und im Kerygma der vorpaulinischen Gemeinden beheimatet sind, zeigt darüber hinaus, wie sehr in dieser Deutung die Grundlegung einer neuen Gemeinschaft aus diesem Tod heraus gesehen wird: die Lebenshingabe Jesu schafft eine neue Bundesgemeinde (Abendmahlstradition) und begründet das gegenwärtige Heil der Gerechtfertigten (vorpaulinische Formeltradition). Die schon in den Interpretationen des Todes Jesu mit der Prophetengeschickaussage und der Vorstellung vom Leiden des Gerechten begonnene "Personalisierung" und christologische "Transformation" der vorgegebenen Analogien wird in der final-soteriologischen Deutung vollendet. Nicht von ungefähr dürfte daher die Christosbezeichnung und das Agape-Motiv mit der Dahingabe- bzw. Selbsthingabe verbunden worden sein, und nicht zufällig integriert die Abendmahlstradition die Todesdeutung in einen zeichenhaften Gebe-gestus hinein (vgl. auch das Motiv des Dienens in Mk 10,42ff par).

3.1.4 Das "Nichtverschonen" des eigenen Sohnes (Römer 8,32)

Die Aufnahme des Motivs von der Opferung Isaaks (bzw. der Aqeda) erfolgte nur spurenhaf und reichlich enig-matisch. Dass der typologische Vergleich zwischen Aqeda und Dahingabe Jesu in Röm 8,32a nicht bewusst aufgegriffen und theologisch ausgewertet wurde (wie etwa später bei den Kirchenvätern), zeigt die Schwierigkeit der Uebertragung

dieser Vorstellung auf den Tod Jesu. Die von der jüdischen Vorstellung her mögliche typologische Entsprechung von Isaak und Jesus verfehlte den Aussagesinn von Röm 8,32, und die Gegenüberstellung von Abraham und Gott wäre völlig ungewöhnlich und problematisch gewesen (auch DAHLS Erklärungsversuch von der Entsprechung in der Tat der beiden "Väter" im Sinne von Verdienst und Lohn, bzw. Entsprechung in der "Qualität" der Gesinnung, bleibt sehr hypothetisch). Bei einer christlichen Aufnahme der Aqedatradition auf Schriftebene ergab sich zudem noch die Schwierigkeit der nicht vollzogenen Tötung Isaaks, sowie der Begrenzung des Väterverdienstes auf Israel (als die Nachkommen Isaaks) und der starken Betonung des Verdienstcharakters der Aqeda. Das für die paulinische Tradition entscheidende Thema der in der "Dahingabe" und im "Nichtverschonen" des eigenen Sohnes zum Ausdruck kommenden Liebe Gottes konnte mit der Aqeda (wegen des Versuchscharakters und der Betonung des Gehorsams Abrahams) gerade nicht artikuliert werden, weshalb die traditionellen Reminiszenzen theologisch nicht ausgeschöpft werden konnten. Das Motiv der Aqeda zeigt auch mit der Akzentuierung des Opfergeschehens eine Tendenz zur Verdinglichung (das Opfer selbst, nicht die Person des Opfernden ist entscheidend!), und läuft der (in den bereits dargestellten Interpretationsmotiven aufgezeigten) Tendenz der frühen christlichen Traditionen zur "Personalisierung" der Vorstellungen im Sinne einer christologischen Neuprägung zuwider. Könnte darin nicht auch (neben allen genannten Schwierigkeiten) mit ein Grund dafür liegen, dass die — vermutlich judenchristliche — Tradition, welche den Tod Jesu mit Hilfe der Aqeda deutete, von Paulus zwar nicht ausgemerzt, aber theologisch nicht ausgewertet wurde? Denkbar wäre allerdings auch eine nur punktuelle ("atomistische") Aufnahme einzelner Elemente ohne weitere Reflexion des Kontextes und seiner Probleme in der vorgegebenen Tradition. Immerhin weist der Grundgedanke von Röm 8,32 (mit der Dahingabeaussage), den dieses judenchristliche Aqedamotiv vom

"Nichtverschonen" des eigenen Sohnes unterstreichen und verdeutlichen hilft, auf dieselbe theologische Einsicht hin, die die soteriologischen Deutungen enthalten: der Tod Jesu ist äusserster, zeichenhafter Ausdruck der schenkenden Liebe Gottes.

3.2 Ergebnisse

Alle alttestamentlich-jüdischen Deutungsmotive (mit Ausnahme der kaum reflektierten und ausgewerteten Aqedavorstellung) zeigen bei ihrer Verwendung in den frühen christlichen Traditionen eine charakteristische Akzentuierung auf die Person Jesu hin.⁵¹ Sie scheint

51) Nicht von ungefähr hat deshalb auch das nach Abschluss dieser Untersuchung in deutscher Sprache erschienene Jesusbuch von E. SCHILLEBEECKX (Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, 1975; orig. Jezus, het verhaal van een levende, 1974) dieselben exegetischen Forschungsergebnisse in ein Prolegomenon zu einer Christologie einbezogen. Die Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu (2. Abschnitt, 241-283) erfolgt innerhalb einer Jesusinterpretation, die SCH. selbst als christologischen Versuch umschreibt (29). In diesem Abschnitt übernimmt der Vf. im wesentlichen dieselben exegetischen Forschungsergebnisse und folgt den gleichen Autoren wie die vorliegende Darstellung. Ausführlicher als die vorliegende Untersuchung (die sich auf die frühesten Gemeindetraditionen und die atl.-jüd. Deutungsmotive beschränkte) befasst sich SCH. im Gefolge von SCHUERMANN mit der historischen Frage nach Jesu eigenem Todesverständnis (vgl. 260-282). Im Gegensatz zur vorliegenden Arbeit, die im Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu selbst den Impuls zur eschatologischen und christologischen "Transformation" der Deutungsmotive in den frühesten Gemeindetraditionen erblickte, sieht SCH., den Thesen von R. PESCH (ThQ 153, 1973, 201-228) folgend, diese "Bruchstelle" nicht im Tod, sondern im Fiasko des galiläischen Verkündigungswirkens Jesu (261f) und folgert aus dem (von SCHUERMANN aufgrund der Abendmahlstradition postulierten) Todesverständnis Jesu eine bruchlose Kontinuität "zwischen dem Selbstverständnis Jesu und dem kirchlich verkündeten Christus" (276. An dieser Kontroversfrage zeigt sich m.E. die methodische Problematik dieses christologischen Versuchs: SCH. setzte sich selbst zum Ziel, Exegese und Theologie miteinander zu vermitteln und forderte vom Theologen, dass er die exegetischen Argumente beurteile, deren Vor-

bestimmt zu sein vom geschichtlichen Wirken Jesu, von seiner Vollmächtigen Verkündigung, seinem Leben und Sterben.

Jesus ist der zu Israel gesandte und von diesem getötete prophetische Bote der Weisheit, aber er ist zugleich der letzte, eschatologische Prophet, auf dessen Tod hin unmittelbar das Gericht folgt und der mit dem kommenden Menschensohn identifiziert wird.

Jesus ist der leidende und um seiner Jahwetreue willen verfolgte Gerechte, der Israels Leidensweg als heilsgeschichtliche Notwendigkeit aus Gottes Willen erfährt und auf seine endzeitliche Verherrlichung vertraut, aber er ist zugleich als der ausgelieferte Menschensohn und gekreuzigte Messias der endzeitliche Repräsentant seines Volkes, der wie Adam das Schicksal seiner Nachfolger endgültig bestimmt.

aussetzungen untersuchen müsse und sich "nicht seinen 'bevorzugten Exegeten' ausliefern" dürfe (30.31). Da im Rahmen eines Christologieentwurfes eine eingehende Diskussion der exegetischen Hypothesen unmöglich ist, referiert SCH. doch weitgehend seine "bevorzugten" Fachexegeten und stützt sich oft auf "exegetische Aussagen . . . , die das Stadium des Hypothesischen noch nicht wirklich überwunden haben". (W. LOESER, Christologie zwischen kirchlichem Glauben und modernem Bewusstsein, in: Theologie und Philosophie 51, 1976, 261; ähnlich auch E. SCHWEIZER, Das Jesus-Werk von Edward Schillebeeckx, in: NZZ 17./18.4.1976, 47). Dies gilt vor allem für die von SCH. übernommenen Thesen von BERGER (eschatol. Antichristus od. Pseudoprophet, Falschlehrer nach Dtn 17,12; vgl. 244ff. 277f) und SCHULZ (umstrittene Hypothese der "Q-Gemeinden"), aber auch vom historischen Rekonstruktionsversuch eines "Selbstverständnisses" Jesu im Anschluss an SCHUERMANN und BOWKER. In der unreflektierten Uebernahme von fraglichen Hypothesen ist SCH. hinter seinem eigenen Projekt zurückgeblieben. Für eine eingehendere Würdigung dieses christologischen Entwurfs von SCH. sei auf die Besprechungen des Gesamtwerkes verwiesen (vgl. bes. G. VERGAUWEN, Erzählung über Jesus oder Christologie?, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 22, 1975, 384-409; H.G. KOCH, Neue Wege in der Christologie?, in: HK 8, 1975, 412-418; P. SCHOONENBERG, Schillebeeckx en de exegese, in: TvT 15, 1975, 255-268 (sowie die Antwort von SCH. in TvT 15, 1976, 44-54); W. KASPER, Liberale Christologie. Zum Jesus-Buch von Edward Schillebeeckx, in: EvK 6, 1976, 357-360 ua.).

Jesus ist der stellvertretend für Israel leidende und sühnende Märtyrer und Gottesknecht, aber er übersteigt gleichzeitig die Grenzen des prophetischen Einstehens für die dem göttlichen Zorn verfallenen Glieder seines Volkes in einer universalen Offenheit auf alle Menschen und auf eine neue Gemeinschaft hin und überwindet darin die dem Vergeltungsgesetz innewohnende Notwendigkeit der Sühne in einer zeichenhaften, liebenden Hingabe.

In Jesu Tod erfüllt sich auch die nicht vollzogene Opferung Isaaks, aber sie entspringt nicht der Notwendigkeit eines durch Versuchung und Erprobung bis zum äussersten gedrängten Glaubensgehorsams wie bei Abraham, sondern der freien, schenkenden Liebe eines Gottes, der den Glaubenden in der Dahingabe seines eigenen Sohnes "alles geben" (Röm 8,32c) wollte.

Was im III. Kapitel (vgl. S. 287) als grundlegende hermeneutische Frage formuliert wurde, nämlich ob die geschichtliche Wirklichkeit des Todes Jesu die Neuprägung der alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen veranlasste und bestimmte, oder ob diese alttestamentlichen Vorstellungen die Darstellung der Wirklichkeit prägten, kann nun mit einiger Wahrscheinlichkeit beantwortet werden. Was HOFFMANN gegen TOEDT über die Neuinterpretation des Menschensohnbegriffs durch die Vollmacht Jesu formulierte (vgl. II. Kapitel 6.2.1 A165), gilt grundsätzlich von allen Interpretationsmotiven: nicht die Vorstellungen bestimmten die Deutung des Todes Jesu in den frühesten Traditionen, sondern das Gesamtbild des Wirkens, Lebens und der Passion Jesu in diesen Traditionen prägte diese Motive und Vorstellungen neu. Der Impuls zu dieser christologischen "Transformation" der alttestamentlichen Vorstellungen aber kam aus einer neuen Einsicht aufgrund des Osterereignisses.

4. DAS VERSTAENDNIS DES TODES JESU DER FRUEHESTEN TRADITIONEN IN SEINER THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG

4.1 Der Rückgriff auf das Alte Testament

Die Versuche der frühesten neutestamentlichen Traditionen, das Ereignis des Todes Jesu mit verschiedenen zeitgenössischen Deutungsmotiven theologisch zu bewältigen, zeigten mit aller Deutlichkeit, dass zwar das Alte Testament und das Judentum zur Zeit Jesu vielfältige Interpretationshilfen bereithielt, keine derselben aber die Bedeutung des Geschehens voll auszuschöpfen vermochte. Die schöpferische Neuprägung der übernommenen Motive scheint vielmehr die Leistung der christlichen Theologie aufgrund der Ostererfahrung gewesen zu sein, welche sich von Jesus selbst (dh. seiner Verkündigung, seinem Wirken und dem Verlauf seines Lebensweges) dazu legitimiert wusste. So beleuchten denn alle Deutungsmotive entscheidende Aspekte seines Weges: das Prophetengeschick (besonders in Q) sein Verkündigungswirken in Israel; das Leiden des Gerechten (besonders im vormarkinischen Passionsbericht) seine solidarische Verbundenheit mit dem geschichtlichen Leidensweg des gesetzestreuen Israel; der Sühnetod des Gottesknechtes anstelle der andern (besonders Abendmahlsparadosis und vorpaulinische Formeltradition) die Hingabe für die gottfernen Sünder; und die Aqeda schliesslich (Röm 8,32) den Bezug zu den Verheissungen und zur Zukunft Israels. Von entscheidender Bedeutung für die christliche "Transformation" der Vorstellungen ist aber die christologische Personifikation derselben. In der Verbindung von Leidensaussagen und eschatologischen Bezeichnungen (wie Menschensohn und Messias) lag die unerhörte Kühnheit dieser theologischen Reflexion, die alle traditionellen Anschauungen und Analogien durchbrach. Der Anlass zu dieser neuen Verknüpfung von Vergangenheit (im heilsgeschichtlichen Rückblick) und Zukunft (in der eschatologischen Deutung des Gekreuzigten) ist zweifellos in der doppelten Notwendigkeit zu sehen, in der sich die Gemeinde nach Ostern befand: sie

musste selbst mit diesem gewaltsamen Ende Jesu fertig werden indem sie es theologisch bewältigte; sie musste aber auch angesichts der Zweideutigkeit dieses Ereignisses in einer polemischen Frontstellung Antwort geben auf "einen der theologisch schwierigsten Einwände, welche die jüdische Polemik gegen eine soteriologische Deutung des Kreuzes und der Auferweckung Jesu je erhoben hat"⁵², nämlich dass ein Gehängter nach Dtn 21,23 verflucht sei (vgl. Gal 3,13). Die alttestamentlichen Heilserwartungen und Glaubensanschauungen, in deren Horizont Jesus seinen Vollmachtsanspruch und Widerspruch artikulierte (vgl. STUHLMACHER⁵³), dienten auch der nachösterlichen Gemeinde zur theologischen Bewältigung und zur apologetisch-polemischen Inanspruchnahme der Schrift gegen die jüdische Polemik aufgrund derselben Schrift.⁵⁴

4.2 Die Person des Gekreuzigten

Vom Ende am Kreuz fällt nicht nur neues Licht auf die alttestamentlichen Heilserwartungen, sondern auch auf die Person des Gekreuzigten selbst: "Sein Ende am Kreuz sagt, wer er in Wahrheit ist".⁵⁵ Gerade die Vielfalt der Deutungen des Todes Jesu in den frühesten Traditionen zeigt, wie wenig die Person Jesu definierbar und fassbar war (und wie verhängnisvoll daher eine einseitige Beschränkung auf eine einzige Sinngebung des Todes, etwa der soteriologischen, sein muss, da sie dieser grundsätzlichen Offenheit der Person Jesu auf die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit hin gar nicht ansichtig werden kann): "Darum liegt ein 'Messiasgeheimnis' auf seinem Lebensweg: eine einzigartige Zukunfts Offenheit bestimmt seine Worte, sein Tun

52) STUHLMACHER, Auferweckung Jesu, 380 A30.

53) aaO. 392.

54) aaO. 380f; vgl. ROLOFF, Anfänge, 40 + A3.

55) MOLTSMANN, Leidensgeschichte, 14.

und sein Leiden" (MOLTMANN).⁵⁶ Indem Jesus die Leidensgeschichte seines Volkes in seinem Weg neu durchlebt und sie erfüllt, lebt er auf die letzte Zukunft Gottes hin; indem er in der geschichtlichen Erfahrung, in der Heilserwartung und Erlösungshoffnung Israels wurzelt, lebt er "auf den hin, der er sein wird" (MOLTMANN).⁵⁷ Dies scheint die alle Massstäbe der Jünger umwertende neue Erkenntnis der Gemeinde an Ostern gewesen zu sein, aus der heraus sie geschichtliche Vergangenheit und eschatologische Zukunft in der Person des Gekreuzigten zusammen zu sehen vermochte. Nur als der ausgelieferte Menschensohn und gekreuzigte Messias konnte Jesus nach dem Zeugnis der frühesten Traditionen in seiner Passion und in seinem Tod die Solidarität des Gottes für die Menschen (ὑπέρ -Aus-sagen!) zeichenhaft darstellen; nur als der ausgelieferte Menschensohn und gekreuzigte Messias vermochte er auch die im Leiden seines Volkes erwachsene Hoffnung auf den Einbruch der endzeitlichen Erlösung zum Ausdruck zu bringen. Die Bedeutung des Todes Jesu kann somit nur von der Person Jesu her eröffnet, dh. christologisch ausgesagt werden. Gerade dieses christologische Verständnis des Todes Jesu verweist aber auf den Gott des Alten Testaments, ist also nur theologisch fassbar.

4.3 Der Tod Jesu und die Leidensgeschichte der Welt

Auf die anfangs (vgl. Einleitung 4.a.b.) gestellte Frage nach einem neuen Verständnis von Erlösung, nach einer Erhellung der Todesproblematik und einer Sinngebung angesichts der drohenden Sinnlosigkeit eines Menschenlebens und der Weltgeschichte, kann vielleicht vom Tod Jesu her eine Antwort versucht werden. Gerade die vielfältigen Versuche der frühesten neutestamentlichen Traditionen, mit dem

56) MOLTMANN, aaO. 19f.

57) ebd.

Aergernis dieses Todes und der im Leidensweg Jesu sich manifestierenden menschlichen Bosheit, Ablehnung und Verschlossenheit fertig zu werden, könnten der Theologie wertvolle Hilfen anbieten zu einer ehrlicheren und nicht vorschnell religiös überspielten Auseinandersetzung mit dem bedrängenden Problem von Leid und Tod und mit dem uralten Rätsel des angesichts dieser Leidensgeschichte der Menschheit schweigenden Gottes. Wie in den urchristlichen Interpretationen werden es immer Antworten des Glaubens sein:

(1) Ablehnung, Verfolgung und hartnäckige Verschlossenheit gehören zum prophetischen Verkündigungsauftrag und zur Erfahrung des gesandten Boten; der Bote Gottes teilt das Schicksal seiner Botschaft. Diese prophetische Botschaft aber triumphiert letztlich über alle Widerstände: ihr Sieg kann Umkehr oder Gericht heissen.

(2) Verachtung, Anfechtung und Leiden sind das Los jener, die in der Treue zu ihrem Gott nach seinen Ordnungen und Weisungen leben und handeln, weil in der Geschichte das Recht der Mächtigen, Skrupellosen und Reichen herrscht. Als der Kleine und Machtlose, "an die Wand gedrückte" und verachtete "Fromme" hat dieser leidende "Gerechte" die Zusage Gottes, dass er sich im Endgericht zu ihm stellen und ihn vor seinen Feinden und Verfolgern rehabilitieren werde.

(3) Dem, der die Lasten anderer auf sich nimmt, stellvertretend Schuld und Not trägt und um dieser "fremden" Last willen leidet, darf in der Zuversicht und Hoffnung leben, dass sein Leiden nicht nutzlos untergeht, sondern heilswirksam denen zugute kommt, um derentwillen er litt.

(4) Und schliesslich liegt auch auf dem dunkelsten Rätsel einer äussersten Grenzmöglichkeit wie in der Opferung Isaaks die Verheissung einer neuen, segensvollen, von Gott eröffneten Zukunft.

Im Verständnis der frühesten neutestamentlichen Traditionen bekommt der Tod Jesu eine zeichenhafte Funktion und Bedeutung insofern dem menschlichen Leiden und Sterben am Tod Jesu Orientierung und Sinn zuteil wird. Doch mit dieser Zeichenhaftigkeit des Todes Jesu als des Schicksals des, mit der menschlichen Leidensgeschichte solidarischen, Menschen ist noch nicht die letzte Tiefe der Deutungen ausgeschöpft. Die Personalisierung der verschiedenen dargestellten Todesdeutungen auf die einmalige Person Jesu hin, verpflichtet uns vielmehr, in Jesu Botschaft, Wirken, Leiden und Sterben mehr als eine zeichenhafte Solidarität dieses einen Menschen mit der Leidensgeschichte der Menschheit zu sehen.

Gerade der personale Charakter der frühesten Deutungen des Todes Jesu weist darauf hin, dass nicht allein die Funktion und Bedeutung eines Geschehens, sondern die Person dieses leidenden und getöteten Menschen selbst im Mittelpunkt steht. In den neutestamentlichen Traditionen wird aber die Person Jesu in ihrer sie konstituierenden Gottesbeziehung dargestellt. Die frühesten Deutungen des Todes Jesu weisen daher über die zeichenhafte Solidarität eines Menschen hinaus auf die Solidarität und personhafte Identifikation Gottes selbst mit der menschlichen Leidensgeschichte hin. Der Tod Jesu wird so nicht nur in die christologische Aussage des Neuen Testaments hineingeholt, sondern ortet diese völlig neu, indem er die Spannung zwischen "funktionaler" und "personaler" Christologie überwindet.

Die frühesten neutestamentlichen Traditionen artikulieren die personhafte Solidarität Gottes mit der menschlichen Leidensgeschichte in der zeichenhaften Solidarität Jesu mit der Leidensgeschichte Israels. Dies bedeutet aber: Die Botschaft von der Solidarität Gottes mit der Leidensgeschichte der Menschheit wird in den vielfältigen Deutungen des Todes Jesu der frühesten Traditionen des Neuen Testaments christologisch verstanden.

LITERATURVERZEICHNIS (Auswahl)

- BARRETT, C.K., The Background of Mark 10,45, in: New Testament Essays, Studies in Memory of T.W. MANSON (ed. A.J.B. HIGGINS) London 1959, 1-18.
- A Commentary on the Epistle to the Romans, London 1956.
- BENNETT, W.J., "The Son of Man Must...", in: NovTest XVII, 2(1975) 113-129.
- BERGER, K., Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, in: NTS 17 (1970/71) 391-425.
- Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments, in: NTS 20 (1973) 1-44.
- Zum Problem der Messianität Jesu, in: ZThK 71 (1974) 1-30.
- BLACK, M., The "Son of Man" Passion Sayings in the Gospel Tradition, in: ZNW 60 (1969) 1-8.
- BLANK, J., Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1-12, in: Neues Testament und Kirche, Festschrift für R. SCHNACKENBURG (hrsg. J. GNILKA) Freiburg 1974, 11-41.
- BULTMANN, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29, NF 12), Göttingen 61964 (81970).
- CHEVALLIER, M.A., La prédication de la croix dans le Nouveau Testament, in: ETR 45,2, Montpellier (1970) 131-161.
- COLLANGE, J.F., L'Epître de Saint Paul aux Philippiens (Commentaire du Nouveau Testament Xa), Neuchâtel, 1973.
- COLPE, C., Art. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in ThWNT VIII (1969) 403-481.
- CONZELMANN, H., Zur Analyse der Bekenntnisformel I.Kor.15,3-5, in: EvTh 25 (1965) 1-11.
- Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu (EKU Sch II), Gütersloh, 1967, 35-53.
- Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München 21968.
- CONZELMANN, H./FLESSEMAN-VAN LEER, E./HAENCHEN, E./KAESEMANN, E./LOHSE, E., Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge (EKU Sch II), Gütersloh 21967.
- COPPENS, J., Les logia du Fils de l'Homme dans l'évangile de Marc, in: L'évangile selon Marc. Tradition et Rédaction (ed. M. SABBE), Leuven 1971.
- DAHL, N.A., Der gekreuzigte Messias, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (hrsg. H.RISTOW/K. MATTHIAE), Berlin 21962, 149-169.

- DAHL, N.A., The Atonement — An Adequate Reward for the Akedah? (Ro 8:32), in: *Neotestamentica et Semitica, Studies in Honour of M. BLACK* (ed. E.ELLIS/M. WILCOX) Edinburgh 1969, 15-29.
- DANIELOU, J., La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, *Biblica* 28 (1947) 363-393.
- DELLING, G., *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972.
- ECKERT, W./LEVINSON, N.P./STOEHR, M. (hrsg.), *Antisemitismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, München 1967.
- FLESSEMAN-VAN LEER, E., Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, in: *Die Bedeutung des Todes Jesu* (EKU Sch II), Gütersloh 21967, 79-96.
- FOHRER, G., Das Alte Testament und das Thema "Christologie", in: *EvTh* 30 (1970) 281-298.
- FUEGLISTER, N., *Die Heilsdeutung des Pascha* (STANT 8), München 1963.
- GESE, H., Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: *ZThK* 65 (1968) 1-22.
- GOPPELT, L., *Theologie des Neuen Testaments. 1. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (hrsg. J. ROLOFF), Göttingen 1975.
- HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 1963.
- HEGERMANN, H., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, Gütersloh 1954.
- HENGEL, M., Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, in: *ZNW* 59 (1968) 1-39.
- HOFFMANN, P., Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle, in: *Gestalt und Anspruch des NT* (hrsg. J. SCHREINER/G. DAUTZENBACH) Würzburg 1969, 134-152.
- *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF8), Münster 1972.
- HOOKE, M.D., *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in The New Testament*, London 1959.
- *The Son of Man in Mark*, London 1967.
- HOWARD, G., Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles, in: *HarvThR* 63 (1970) 223-233.
- JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 41967 (11935).
- Ἀμνὸς Ἰεσοῦ - παῖς Ἰεσοῦ, in: *ZNW* 34 (1935) 115-123.

- JEREMIAS, J., Zum Problem der Deutung von Jesaja 53 im palästinensischen Spätjudentum, in: *Aux sources de la tradition chrétienne..* (Mélanges M. GOGUEL) Neuchâtel-Paris 1950, 113-119.
- *παῖς θεοῦ*, ThWNT V (1954) 676-698. 703-713.
 - Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45), in: *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 216-299 (vgl. *Judaica* 3 (1947/48) 249-264).
 - Artikelloses *Χριστός*. Zur Ursprache von I Cor 15,3b-5, in: *ZNW* 57 (1966) 211-215.
 - Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien, in: *ZNW* 58 (1967) 159-172.
 - *Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 21973.
- KAESEMANN, E., Zum Verständnis von Röm iii.24-6, in: *ZNW* 43 (1950/51) 150-154 (= *EVuB* I, Göttingen 1960, 96-111).
- Kritische Analyse von Phil 2.5-11, in: *EVuB* I, 51-95.
 - Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (EKU Sch II), Gütersloh 21967, 11-34.
- KESSLER, H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970 (diss.theol., Münster, 1969).
- KILIAN, R., *Isaaks Opferung* (SBS 44), Stuttgart 1970.
- KRAMER, W., *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden.* (AThANT 44), Zürich 1963.
- KUEMMEL, W.G., Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12, 1-9), in: W.G. KUEMMEL, *Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, Marburg 1965, 207-217.
- Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,13-36), in: *Antijudaismus im NT?* (hrsg. ECKERT) München 1967, 135-147.
- LE DEAUT, R., *Le Targum de Gen. 22,8 et 1Pt 1,20*, in: *RSR* 49 (1961) 103-106.
- La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la soteriologie paulinienne, in: *Anal.Bibl.* 17/18 (1963) 563-574 (= *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* II, 1961).
 - La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42, in: *Anal.Bibl.* 22 (1963) 133-208.
- LEHMANN, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1Kor 15,3-5* (Quaest.disp. 38), Freiburg 1968.
- LEON-DUFOUR, X., *La parabole des vigneronns homicides*, in: *Sc.Eccl.* XVII (1965) 365-396.

- LERCH, D., Isaaks Opferung, christlich gedeutet, Tübingen 1950.
- LEVI, I., Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, in: REJ 64 (1912) 161-184.
- Encore quelques mots sur le sacrifice d'Isaac, in: REJ 65 (1913) 138-143.
- LINDARS, B., Passion Apologetic, in: New Testament Apologetic, London 1961, 75-137.
- LINNEMANN, E., Studien zur Passionsgeschichte (FRLANT 102), Göttingen 1970.
- LOHMEYER, E., Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, in: ZSTh 18 (1941) 243-259.
- Gottesknecht und Davidssohn (FRLANT NF 43), Göttingen ²1953.
- LOHSE, E., Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64 NF 46), Göttingen 1955 (²1963).
- Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu (EKU Sch II), Gütersloh ²1967, 97-112.
- LUEHRMANN, D., Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen 1969.
- LUZ, U., Die wiederentdeckte Logienquelle, in: EvTh 5 (1973) 527-533.
- MADDOX, R., Methodenfragen in der Menschensohnforschung, in: EvTh 32 (1972) 143-160.
- MARXSEN, W., Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes, in: NTS 8 (1961) 204-214.
- MAURER, Ch., Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums, in: ZThK 50 (1953) 1-38.
- MC NAMARA, M., The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, Anal.Bibl. 27 (1966) 164-168.
- MICHEL, O., Fragen zu 1 Thessalonicher 2, 14-16: Antijüdische Polemik bei Paulus, in: Antisemitismus im Neuen Testament? (hrsg. ECKERT ua.) München 1967, 50-59.
- MOLTMANN, J., Das Leiden des Menschensohnes und Ruf in die Nachfolge, in: Leidensgeschichte (J.B. METZ/J. MOLTMANN), Freiburg 1974, 11-35.
- MORRIS, L., The Meaning of *ἱλασθῆναι* in Romans III, 25, in: NTS 2 (1955) 33-43.
- MOULE, C.F.D., Neglected Features in the Problem of 'the Son of Man', in: Neues Testament und Kirche, Fsch.f.R. SCHNACKENBURG (hrsg. J. GNILKA) Freiburg 1974, 413-428.

- MUELLER, K., Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien, in: BZ (1972) 161-187, BZ (1973) 52-66.
- MUSSNER, F., Die bösen Winzer nach Mt 21,33-46, in: Antisemitismus im Neuen Testament? (hrsg. W.ECKERT ua.) München 1967, 129-134.
- NAUCK, W., Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition, in: ZNW 46 (1955) 68-80.
- NEUGEBAUER, F., Die Davidssohnfrage (Mark xii.35-7 parr) und der Menschensohn, in: NTS 21 (1974) 81-108.
- PATSCH, H., Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972, (diss. theol. München 1969).
- Zum alttestamentlichen Hintergrund von Röm 4,25 und 1.Ptr 2,24, in: ZNW 60 (1969) 273-279.
- PAULSEN, H., Ueberlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), Neukirchen 1974.
- PERRIN, N., Mark XIV 62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?, in: NTS 13 (1965/66) 150-155.
- The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion, in: BR 11 (1966) 17-28.
- Rediscovering the Teaching of Jesus, London-New York 1967.
- The Creative Use of Son of Man by Mark, USQR 23 (1967/68) 357-365.
- The Son of Man in the Synoptic Tradition, BR 13 (1968), 3-25.
- Christology and a Modern Pilgrimage. A Discussion with Norman Perrin. (ed. by H.D. BETZ), Claremont 1971.
- PESCH, R., Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153 (1973) 201-228.
- Die Ueberlieferung der Passion Jesu, in: Rückfrage nach Jesus (Quaest. disp. 63), Freiburg 1974, 148-173.
- POBEE, J., The Cry of the Centurion — A Cry of Defeat, in: The Trial of Jesus, Cambridge Studies in honour of C.F.D. MOULE (hrsg. E. BAMMEL), London 1970.
- POLAG, A.P., Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen 1975 (diss. theol. Trier 1968).
- POPKE, W., Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), Zürich-Stuttgart 1967 (diss. theol. Zürich 1965).
- RESE, M., Ueberprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum, in: ZThK 60 (1963) 21-41.
- REVENTLOW, H. von, Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22 (BS 53), Neukirchen 1968.

- ROESSLER, D., Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie. (WMANT 3), Neukirchen 1960.
- ROLOFF, J., Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X. 45 und Lk. XXII. 27), in: NTS 19 (1972) 38-64.
- ROMANIUK, K., L'origine des Formules Pauliniennes 'le Christ s'est livré pour nous', 'le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous', in: NovTest V (1962) 55-76.
- ROSENBERG, R.A., Jesus, Isaac and the "Suffering Servant", in: JBL 84 (1965) 381-388.
- ROSENZWEIG, F., Briefe, Berlin 1935.
- ROUILLER, G., Le sacrifice d'Isaac, in: Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (hrsg. F. BOVON/G. ROUILLER) Neuchâtel-Paris 1975, 16-35. 98-101. 274-290.
- RUPPERT, L., Der leidende Gerechte. Eine motiv-geschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (Forschungen zur Bibel Bd 5), Würzburg 1972.
- Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS 59), Stuttgart 1972.
 - Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung (Forschungen zur Bibel Bd 6), Würzburg 1973.
- SCHEKLE, K.H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments, Heidelberg 1949.
- SCHENKE, L., Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditions-geschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte (SBS 69), Stuttgart 1974.
- SCHIPPERS, R., The Pre-Synoptic Tradition in 1 Thessalonians II 13,16, in: NovTest 8 (1966) 223-234.
- SCHNEIDER, G., Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (Biblische Handbibliothek Bd. XI), München 1973.
- SCHOEPS, H.J., The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology, in: JBL 65 (1946) 385-392.
- Die jüdischen Prophetenmorde, in: Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, 126ff.
 - Paulus, Tübingen 1959.
- SCHRAGE, W., Das Verständnis des Todes Jesu Christi im NT, in: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (hrsg. F. VIERING) (EKU Sch III), Gütersloh 1968, 49-89.

SCHUERMANN, H., Der Einsetzungsbericht, Lk 22, 19-20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38 (NTA 20,4), Münster 1955.

- Jesu Abschiedsrede, Lk 22,21-38. III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38 (NTA 20,5), Münster 1957.
- Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Gesammelte Aufsätze I), Düsseldorf 1968.
- Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung, in: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, Fsch f. J. Schmid (hrsg. P. HOFFMANN), Freiburg 1973, 325-363.
- Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg 1975.

SCHULZ, S., Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.

SCHWEIZER, E., Das Abendmahl. Eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?, in: ThZ 2 (1946) 81-101.

- Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht, in: ThLZ 10 (1954) 573-592.
- Art. Abendmahl, in: RGG³ I (1956) 10-22.
- Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu, in: ZNW 50 (1959) 185-209 (= Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 56-84).
- Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (ATHANT 28), Zürich ²1962 (¹1955).
- Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1967.
- Die "Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 183-203.
- Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973.

SCHWEITZER, A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁴1926 (¹1906).

SPIEGEL, S., The Last Trial. Translated from the Hebrew with an Introduction by Judah Goldin, New York 1967 (original in Alexander Marx Jubilee Volume New York 1950).

STECK, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Ueberlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen 1967.

STRECKER, G., Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk 8,31; 9,31; 10,32-34), in: ZThK 64 (1967) 16-39.

STUHLMACHER, P., Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, in: ZThK 70 (1973) 365-403.

- STUHLMACHER, P., "Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!", in: ThQ 153 (1973) 244-251.
- Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: Jesus und Paulus, Fsch W.G. KUEMMEL, Göttingen 1975, 315-333.
- TEEPLE, H.M., The Origin of the Son of Man Christology, in: JBL 84 (1965) 213-250.
- THUESING, W., Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42), Stuttgart 1969 (= BZ NF 11 (1967) 95-108. 205-222
12 (1968) 54- 80. 223-240).
- TOEDT, H., Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung, Gütersloh 1959 (21960).
- VAN IERSEL, B.M.F., "Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten, Leiden 1961 (21964), bes. 124-145.
- VERMES, G., Redemption and Genesis XXII — The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus, in: Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies (Studia Post-Biblica IV), Leiden 1961.
- VIELHAUER, Ph., Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Fsch G.DEHN (hrsg. SCHNEEMELCHER) Neukirchen 1957, 51-79.
- Jesus und der Menschensohn, in: ZThK 60 (1963) 133-177.
- Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965, 141-198 (= vgl. EvTh 25 (1965) 24-72).
- VIERING, F., Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens, Gütersloh 1969.
- VOEGTLE, A., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf 1971.
- WENGST, K., Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972.
- WESTERMANN, C., Das Buch Jesaja. Kap. 40-66, in: ATD 19 (1966) 204-217.
- WHITELEY, D.E.H., St. Paul's thought on the Atonement, in: Journal of Theological Studies, N.S., VIII (1957) 240-255.
- WILCKENS, U., Die Missionsreden der Apostelgeschichte (WMANT 5), Neukirchen 1961.
- WOLFF, H.W., Jesaja 53 im Urchristentum, Bethel 1942, Berlin ³1952.
- WOOD, L.E., Isaac Typology in the New Testament, in: NTS 14 (1967/68) 583-589.

AUTORENREGISTER

- Allen L., 214
 Balz H.R., 178
 Bammel E., 30.
 Barrett C.H., 207. 211. 219. 235.
 259. 283. 296. 299f. 302. 306f.
 310. 342
 Bartsch H.W., 382
 Bauer J.B., 381
 Baumbach G., 383f.
 Baur F.C., 113. 160
 Becker J., 14
 Bennett W.J., 102. 112. 197
 Berger K., 15. 81f. 106. 124. 178f.
 182. 184-188. 190-192. 406
 Black M., 95. 113. 115. 152. 174.
 336. 338
 Blank J., 11. 15. 28-32. 57. 73. 79-
 84.
 Bloch E., 7
 Bornkamm G., 13. 121. 239. 298
 Borsch F.H., 113. 174
 Bosch D., 72
 Bousset W., 232
 Bowker J., 406
 Bracht W., 96
 Bultmann R., 19. 21f. 28. 46. 57. 101.
 108. 113f. 116. 143. 149. 159-
 161. 165. 176. 182. 197. 214. 225f
 229. 232. 282. 285. 378. 380. 389
 Cerfaux L., 108. 121
 Chevallier M.A., 97f. 102f. 106.
 208. 315
 Christ F., 11
 Collange J.F., 97. 120-122. 289f
 Colpe C., 113. 161. 169. 175
 Conzelmann H., 97. 99. 115. 118f.
 123. 173. 208. 218-223. 298. 308
 Coppens J., 96. 98. 107f. 115. 142
 Cullmann O., 122. 287. 341
 Dahl N.A., 101. 103. 106. 118. 178.
 181f. 184. 187. 190f. 193. 223.
 227. 336. 338. 340-344. 364-369.
 371. 391. 404
 Dalman G., 113. 160. 236. 297
 Danielou J., 337. 339-341. 373
 Dellling G., 1f. 208. 217f. 225f. 387
 Descamps A., 118f.
 De Vaux R., 337. 343. 360
 Dibelius M., 30. 143
 Diez-Macho A., 351f
 Dix G.H., 267
 Dodd C.H., 29f. 74. 77-79. 306
 Downing J., 240
 Dupont J., 50. 117
 Eckert W., 11. 90
 Elbogen J., 346. 361
 Enslin M.S., 171
 Fascher E., 110. 206
 Feigel F.K., 143
 Feuillet A., 122
 Flesseman-Van Leer E., 96-99. 101-
 103. 126. 143. 154
 Fohrer G., 207. 261-265. 319. 322f.
 331. 362. 364. 397
 Friedrich G., 14
 Fuchs E., 382. 387
 Füglistner N., 337. 345. 347f. 359f
 Fuller R.H., 113f
 Geiger A., 345
 Georgi D., 122
 Gese H., 101. 140. 195-197. 312f. 393
 Ginsberg L., 352
 Ginsburger M., 351
 Gniska J., 72. 106
 Goguel M., 206. 267
 Goldin J., 336
 Goodenough E.R., 336
 Goppelt L., 13. 100. 102. 105. 107-
 109. 112. 114f. 126. 149-151. 174-
 176. 178f. 182. 188f. 193. 196. 201.
 203. 209. 211. 311. 335
 Grelot P., 336. 340. 345. 348. 351. 362f
 Grundmann W., 72. 110
 Güttgemanns E., 100
 Haenchen E., 29. 79. 118. 183
 Hahn F., 12. 14. 28. 31f. 51. 80f. 95.
 106-109. 111-114. 116-119. 153.
 159. 164-166. 170f. 173. 178f. 182-
 184. 186f. 191-193. 197f. 211. 214.

- Hahn F., 216f. 219f. 222f. 231. 233. 235f. 238-240. 283. 285f. 294. 299-302. 306-309. 330. 343f. 372. 379. 389
- Hegermann H., 207. 268. 272
- Hengel M., 11. 15. 28f. 74-79. 82-84. 387
- Henry M. L., 245
- Hermann I., 227
- Higgins A. J. B., 113f.
- Hoffmann P., 10. 13-27. 42. 44-46. 48. 52-70. 81f. 163. 176. 389. 391. 400. 407
- Hooker M. D., 95. 98. 113-115. 159. 166-170. 172-175. 199. 211. 219. 222f. 233. 235. 239f. 259. 261. 264. 266. 283. 285f. 299. 301-307. 309. 319. 321f
- Howard G., 208. 225-227
- Jeremias J., 29. 77-79. 84. 95. 114-117. 121. 123. 149f. 161f. 175. 178f. 206-208. 211f. 214-216. 219-221. 229. 231-240. 243f. 251. 253. 266-308. 310-312. 314f. 318. 324. 331f. 335. 372. 381f. 384-387. 390f. 400
- Jülicher A., 28. 75
- Jüngel E., 8
- Käsemann E., 122. 159. 208. 225f. 228f. 239. 241. 320
- Kasper W., 406
- Keel O., 96. 131
- Kessler H., 1. 7. 12f. 65. 98. 107. 178f. 208-210. 218. 221. 226-228. 233f. 236f. 239f. 266. 311f. 316. 318. 322. 330. 376. 380. 389
- Kilian R., 337. 350
- Knoch O., 7
- Knox J., 114
- Koch H. G., 50. 210f. 326. 406
- Kramer W., 178f. 182-184. 187. 191. 212-221. 223. 294. 337. 339. 341f. 372
- Kübler-Ross E., 8
- Kümmel W. G., 11. 28. 58. 72. 77-79. 110. 113. 117. 159. 208. 239. 277. 318
- Kuhn K. G., 281
- Kuss O., 214
- Lagrange M., 29
- Le Deaut R., 336-338. 340. 343. 345. 348-364. 370-373
- Lehmann K., 96. 118. 123. 145. 208. 215. 217-223. 266. 284. 294f. 308. 337. 344. 359f. 386
- Lentzen-Deis F., 337
- Leon-Dufour X., 11. 29. 75. 77f. 81
- Lerch D., 337. 364
- Leuenberger R., 8
- Levinson N. P., 11
- Levi I., 336-338-345-349
- Lietzmann H., 113. 160. 237
- Lindars B., 98. 171. 176. 178. 193. 196f. 207. 211. 304-307
- Link H. G., 392
- Linnemann E., 77. 100f. 105. 143
- Löser W., 406
- Lohmeyer E., 11. 51. 110. 117. 121. 237. 281. 287
- Lohse E., 106. 158. 206-208. 210-213. 219. 225-229. 231-236. 239f. 244-258. 267-269. 271. 274-285. 286. 291. 296. 299f. 302. 3012-319. 321f. 324. 328-331. 337. 386
- Lührmann D., 10. 19. 21. 45. 53. 55-57. 59-61. 63
- Luz U., 10. 13
- Maddox R., 96. 113. 159. 161. 163. 167. 169f. 172. 175
- Maker M., 351
- Marxsen W., 376-378. 381. 389
- Maurer Ch., 144. 206. 285. 295. 310. 372
- McNamara M., 337. 341. 346. 351. 361. 362. 370
- Metz J. B., 7
- Michaelis W., 110
- Michel O., 12. 30. 58. 106. 212. 214. 341f
- Milik J. T., 142
- Moltmann J., 7. 198f. 409. 410
- Moore A., 249. 254. 353
- Morris L., 208. 226-228
- Moule C. F. D., 96. 113. 160. 174f

- Mowinckel S., 167
Müller K.H., 96.142.159.175
Mussner F., 11.381
Nauck W., 49f.139
Neuenzeit P., 240
Neugebauer F., 179.182.188-190.192f.
Noth M., 80
Oelmüller W., 7
Orchard J.B., 30
Patsch H., 107-110.112.116f.154.208.210f.214.216-220.222f.230-236.238-243.256-258.273-275.285.293-299.305-311.317f.320.323.325f.390.392
Paulsen H., 209.212f.338.341-343.368f.371.373
Percy E., 164
Perrin N., 95.108.113.115.159.166.168.170-172.174.176
Pesch R., 15.101.150.378.381.405
Pobee J., 105
Polag A.P., 11
Popkes W., 96.107-112.114-116.123.151.157.196.201-203.208.212-216.229.231.234f.240.251.267.270f.273.286.294.301.310.337.341f
Rahlf s A., 249.277
Rendtorff R., 210.311.338
Rese M., 118f.178f.207.229.251.268.270-274.291.306
Reventlow H. von, 338.341f.370f
Riesenfeld H., 336
Rigaux B., 30f
Rössler D., 96.137-139
Roloff J., 12.96f.107-112.116-118.197f.201f.208-210.214-216.219f.222f.226.235.243.285.294.300-302.307-311.325f.331-333.379.390.392.395.409
Romaniuk K., 208.216
Rosenberg R.A., 337.341.348
Rosenstock E., 374
Rosenzweig F., 374f.
Rouiller G., 338.350-352.362f
Ruppert L., 41.96f.102.126f.129-145.154-159.162.164.167.193.197.204.246.265.286.321.332.400
Sabbe M., 96
Scheffczyk L., 7
Schelkle K.H., 30f.109f.154
Schenke L., 96-98.100-103.105-107.124.126f.134.154.168.171f.177f.179-183.187.193.196f.377
Scherer G., 7
Schillebeeckx E., 405
Schippers R., 30
Schmid J., 17f.208.381
Schmidt W.H., 106
Schnackenburg R., 11.96.106f.160.240
Schneider G., 96-98.100-106.124.144.182.187.196
Schoeps H.J., 10.30.34.41.336-341.343.362.370.372.374
Schoonenberg P., 406
Schrage W., 376.378.389f
Schreiber J., 100f.104f
Schrenk G., 106
Schürmann H., 10.13.117.207.232.236f.239f.292.311f.315.324.333.379-392.400.402.405f
Schulz S., 10.13-27.45.57.59f.63-70.101.105.391.406
Schwarz G., 387
Schweitzer A., 4.178.190
Schweizer E., 6.11.13-18.20-22.24.28.46.77.80.95-102.104-107.110.113.115-131.141-160.162-165.167f.170-176.179.182f.193.197-199.204.207.211.214f.218.223.225f.231.236f.239.266.273.284-286.290.300.307.312.315.330.391.406
Seidelin P., 272
Seidensticker Ph., 220f
Smend R., 398
Sperber A., 351
Spiegel S., 336
Sölle D., 7

- Steck O.H. ,10.12.14-59.61-90.96f. Wolff H.W. ,37.80.206.211.219.
119.137-139.192.204.391.394. 235.240.253.259.261.265f.
400 285.295.301.304.307.319
- Stöhr M. ,11 Wood L.E. ,337.341.344.364.370f
- Strocker G. ,107-112.117.154 Wünsche A. ,352
- Stuhlmacher P. ,192.208.214f.219. Zeitlin S. ,250
- 225-228.277.318f.392f.398.409 Zeuger E. ,44.47
- Surkau H.W. ,204
- Taylor V. ,105
- Teeple H.M. ,96.113.130.141.157.
160.170f.174
- Thielicke H. ,245
- Thüsing W. ,96.156f.165.176
- Tödt H.E. ,10.13.18.30.51f.95.107-
114.116f.149.151.155.160-166.
168-171.173.176.186.188.191-
193.197-199.231-235.239.301.
407
- Torrey C.C. ,267
- Trilling W. ,18
- Van Iersel B.M.F. ,11.29.97-99.211.
219.285f.371f
- Vergauwen G. ,406
- Vermes G. ,336-342.345f.348-351.
353-363.365.370.373
- Vielhauer Ph. ,95.113.115.118.160.
165.166.170f.173.176.182.184.
191
- Viering F. ,376-378
- Vögtle A. ,149.151.381.383.388f.
392
- Von Rad G. ,80.140.210.311
- Wegenast K. ,214
- Wellhausen J. ,113
- Wengst K. ,98.120-122.126.178.182.
207.209-233.235.241f.244.248-
259.275f.282-286.289.291.294.
296.299.302.307.309.317-320.
323.337.339.341f.391
- Westermann C. ,207.222.259-261.
264.284.286
- Whiteley D.E.H. ,227
- Wichmann W. ,247.249.254
- Wiencke G. ,206
- Wilckens U. ,30.97.118-120.183.
192.273